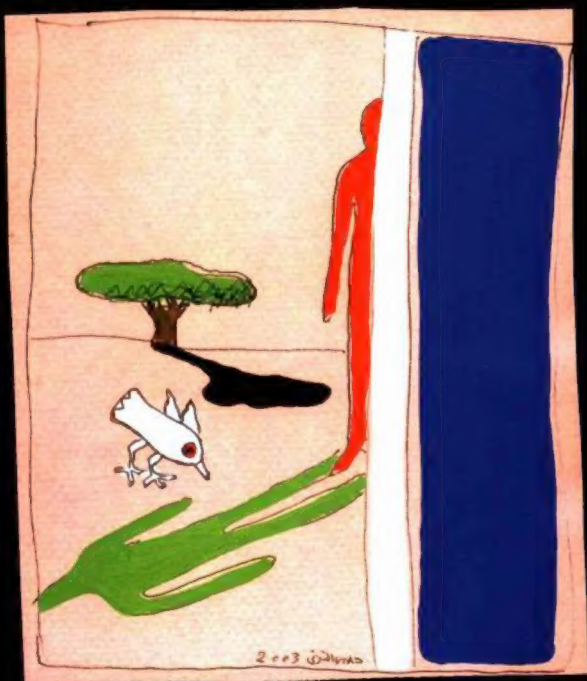


عبد الوهاب المسيحي

”دفاع عن الإنسان“

دراسات نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبة



منتدى اقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

دفاع عن الإنسان

دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة

الطبعة الأولى:

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

الطبعة الثانية:

١٤١٧هـ - ٢٠٠٦م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

القاهرة: ٨ شارع سيديو به المصري - مدينة نصر

تليفون: ٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)

البريد الإلكتروني: email: dar@shorouk.com

www.shorouk.com

عبد الوهاب المسيرى

دفاع عن الإنسان

دراسات نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبة

دار الشروق

إهداء

إلى د. نور شريف ود. ديفيد وايمر...

مُعلِّمين وصديقين

**To Dr. Nur Sheriff and Dr. David Welmer
Teachers and friends**

إلى محمد سميد البسيوني وكافين رايلي...

صديقين ومُعلِّمين

**To Mohamed El-Bassiouni and Kevin Reilly
Friends and teachers**

مقدمة

الإنسان ظاهرة فريدة مركبة ، وكل إنسان فرد له نتوءه وتعرجاته وأسراره ومنحناته الخاص الذي يميزه عن بقية الجنس البشرى . ويرغم إيماننا بأن ثمة إنسانية مشتركة تجمعنا جميعاً ، فإن هذا لا يعنى رفض الخصوصيات الإنسانية المختلفة . وهذه التركيبة الإنسانية التى لا حدود لها هى ما يميز الإنسان عن الكائنات الطبيعية/ المادية ، ويفصله عن عالم الطبيعة/ المادة .

ولكن هناك من يرى عكس ذلك ، إذ يذهب هؤلاء إلى أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة ، فهو ظاهرة طبيعية/ مادية لا يوجد ما يميزه عن عالم الطبيعة/ المادة ، ومن ثم فالقوانين الطبيعية الكامنة فى المادة التى تسرى على الظواهر الطبيعية/ المادية تسرى عليه هو الآخر . وحسب هذه الرؤية المادية يمكن رد الإنسان إلى القوانين الطبيعية/ المادية ويمكن تفسيره فى كليته فى إطارها ، ويمكن دراسته من خلال نفس المناهج التى تستخدم فى دراسة الظواهر الطبيعية/ المادية . ولذا يحاول من يؤمنون بهذه الرؤية أن يستخدموا منهجاً واحداً سواء فى تعاملهم مع الظواهر الطبيعية/ المادية أو مع الظواهر الإنسانية ؛ فيختزلون الإنسان إلى عنصر واحد أو عنصرين ، ويسقطون كثيراً من الأبعاد المركبة التى تميزه عن غيره من الكائنات . وهم بإنكارهم تركيبته وفردته ينكرون إنسانيته .

ونحن نذهب إلى أن أصحاب هذه الرؤية يستخدمون نماذج تحليلية مادية اختزالية لا تصلح فى تفسير الظواهر الإنسانية ، تاريخية كانت أم اجتماعية أم ثقافية ، لأنه لتناول الظاهرة الإنسانية لابد من الابتعاد عن الموضوعية المادية المتلفة ، ولابد من استخدام نماذج تحليلية مركبة . والنماذج المركبة هى النماذج التى يدخل فى تركيبها عدد من العناصر المتوعدة المتداخلة بل والمتناقضة ، منها السياسى والاجتماعى والاقتصادى والدينى والحضارى . والنموذج التحليلى المركب يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة الإنسانية موضع الدراسة لأنه متعدد الأبعاد والمستويات . واستخدام النماذج المركبة فى تصورى هو

تعبير عن احترام إنسانية الإنسان وتركيبته، فهو في نهاية الأمر دفاع عن الإنسان ضد النزعات المادية (المعدمية) التي تحاول تفكيكه ورده إلى ما هو دونه، أى قوانين المادة وحركتها.

ويتناول الفصل الأول من هذا الكتاب «الجماعات الوظيفية: مقدمة نظرية» نموذجاً مركباً محدداً هو الجماعات الوظيفية، وهو نموذج قمت بتطويره استناداً إلى مجموعة من النماذج طورها علم الاجتماع الغربى. ويقدم الفصل الثانى «الجماعات الوظيفية: دراسات تطبيقية» محاولة لتطبيق هذا النموذج على بعض الجماعات الوظيفية اليهودية وعلى الماليك (باعتبارهم جماعة وظيفية قتالية)، كما يحاول تفسير ظاهرة فشل الاستعمار الغربى في تحويل أقطاب مصر إلى جماعة وظيفية. ويتناول الفصل الثالث «الماشيح والماشيحية» ظاهرة معروفة بين أعضاء الجماعات اليهودية (وفى كثير من الحضارات) وهى ظهور شخص يدعى أنه الماشيح (أى المسيح للمخلص اليهودى)، وأنه سيأتى بالخلاص لليهود وسيعود بهم إلى صهيون. ويتناول الفصل أيضاً حالة محددة وهى حالة أهم المشحاء وهو شبتاى نسفى. ويتناول الفصل الرابع «الحسيدية والصهيونية» أهم حركة دينية يهودية فى العصر الحديث بوصفها حركة مشيحية دينية يهودية خلقت تربة خصبة لظهور الصهيونية. ويتناول الفصل الخامس «معاداة السامية» والسادس «معاداة اليهود: تفكيك وتركيب ثلاث حالات» والسابع «العبرية اليهودية» بعض الظواهر اليهودية المختلفة. ونحاول هذه الفصول أن تبين أن من يؤمن بمعاداة السامية ويكره اليهود ويراهم خطراً على البشر، لا يختلف كثيراً عن من يؤمن بعبرية اليهود ويرى أنهم أهم مصدر خير للبشر، فكلاهما يخرج باليهود من نطاق ما هو إنسانى، ويراهم ملائكة أو شياطين.

ولكن برغم تناقض هذه الظواهر، فإن الدراسة تحاول تفسيرها من خلال استخدام نموذج الجماعة الوظيفية ونماذج أخرى مثل نموذج الحلولية والعلمانية الشاملة. وتبين كل هذه الفصول أنه لا يمكن فهم هذه الظواهر حق الفهم إلا بوضعها فى سياقاتها الاقتصادية والتاريخية والاجتماعية والثقافية والدينية المختلفة. ويحاول الفصل الثامن «مساعداه بين التاريخ المركب والأسطورة الاختزالية» أن يبين كيف وظف الصهاينة واقعة تاريخية مشكوكا فيها، فحولوها إلى أسطورة قومية أساسية من خلال استخدام النماذج الاختزالية.

ويتناول الفصل التاسع «محاولة تفسير الإبادة النازية ليهود أورانيا» ظاهرة المحرقة النازية، ويحاول تفسيرها من خلال وضعها فى السياق الغربى الحديث، ثم يضمها فى

سياقها الألماني واليهودي. ويتناول الفصلان العاشر («حملات الفرنجة والجماعات اليهودية») والحادي عشر («الماسونية») ظاهرتين تاريخيتين تشغلان الوجدان العربي في الوقت الحاضر. ويحاول الفصلان تقديم رؤية مركبة تدرس العناصر الدينية والاقتصادية والحضارية التي أدت لتجريد حملات الفرنجة ضد المسلمين وإلى انتشار الماسونية. ويتناول الفصل الثاني عشر والأخير («المتحف والذات القومية») إشكالية جديدة بعض الشيء في الكتابات العربية وهي إشكالية علاقة معمار المتحف وطريقة ترتيب مقتنياته بنموذج الذات القومية (اختزالياً كان أم مركباً) الكامن وراءها. وقد تعمدا اختيار موضوعات مختلفة قد لا يربطها رابط، حتى نبين المقدرة التحليلية والتفسيرية للنماذج المركبة.

ويضم هذا الكتاب ملحقين، أولهما: «الموضوعية المادية الاختزالية والتفسيرية المركبة»، والذي يتناول عدة قضايا من بينها علاقة الإدراك بالواقع والنماذج المعرفية وطريقة صياغة النماذج التحليلية وطريقة تطبيقها. كما يعقد مقارنة بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة. ويوجد جزء عن علاقة المؤشر بهذه النماذج، وجزء آخر عن النماذج الثلاثة التي استخدمت في كل من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية وهذا الكتاب. ويوجد جزء ثالث عن نموذج التكامل غير العضوي كما يتبدى في الانتفاضة. أما الملحق الثاني، فيضم تعريفاً لبعض المصطلحات التي تتواتر في هذه الدراسة. ونحن نرى أنه قد يكون من المفيد أن يقرأ القارئ الملحق الأول قبل أن يبدأ في قراءة الكتاب. ولكن هناك من يرى أنه من الأفضل أن يبدأ بالخاص ودراسة الحالات المختلفة قبل أن يصل إلى التعميمات المنهجية، والأمر متروك لكل قارئ حسبما يرى.

وبعض فصول هذا الكتاب أخذت من دراسات سابقة. . ولكننا أعلننا نشرها لأننا وجدنا أنها توضح القضية المنهجية التي يتناولها الكتاب الحالي. ومنذ أن بدأت في محاولة تطوير النماذج كأداة تحليلية كان أصدقائي (وبخاصة الدكتور سيف عبد الفتاح بكلي الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة) وطلبتى وأبنائى (من يساعدونى فى أبحاثى ويحضررون ندوتى الشهرية) يطلبون منى أن أبين كيف يمكن صياغة النماذج المركبة وكيف يمكن تشغيلها وتطبيقها. ولذا كتبت حياتى الفكرية، وهى سيرتى كمفكر، وقد حاولت ألا أقدم فيها ثمرة فكرى وحسب، بل وأيضاً طريقة نموه وتشكله. ولذا كان عنوانها الفرعى لى البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية. ثم كتبت كتاب الإنسان والحضارة والنماذج المركبة. وأخيراً قررت كتابة هذا الكتاب ليكون دراسة مفصلة فى النماذج المركبة ومعه دراسات تطبيقية من مجالات مختلفة.

وقد يجد القارئ بعض التكرار في بعض المراتب، ولكننا نرجو ملاحظة أن هذه دراسة نظرية وتطبيقية في المنهج. ولذا كثيراً ما كنا نوقف السرد لنتبه القارئ إلى نقطة منهجية سبق ذكرها، حتى يرى كيف تبدت في جزء معين من الدراسة. وهذا ما يسمى بالتعليق على التعليق (بالإنجليزية: meta narrative)، أى أننا فى أثناء قيامنا بتحليل ظاهرة ما فإننا كنا لا نكتفى بإعطاء القارئ ثمرة عملية التفكير وإعادة التركيب، بل وكنا نبين الخطوات المختلفة التى نخطوها ونشير إلى كيفية الانتقال من عنصر إلى عنصر.

وقد قام أصدقائى وأبنائى الدكتورة جيهان فاروق (المدرسة بكلية البنات بجامعة عين شمس)، والدكتورة هبة غازى (المعيدة بكلية الطب بجامعة عين شمس)، والدكتور محمد هشام (المدرس بجامعة حلوان)، و الدكتورة ماجدة أنور (المدرسة بجامعة المنوفية) بقراءة الكتاب قبل نشره، وناقشوا معى ما جاء فيه، واقترحوا كثيراً من التعديلات التى أفادت الكتاب. كما قام الأستاذ على سليمان (بمجلس الشورى) بتحرير الكتاب، فلهم منى الشكر وعند الله الجزاء.

عبد الوهاب المسيرى

دمنهور- القاهرة

أكتوبر ٢٠٠٣

الفصل الأول الجماعات الوظيفية، مقدمة نظرية

يتنازع الدراسات في حقل العلوم الإنسانية ككل اتجاهان متضادان: أولهما، اتجاه نحو التخصص المتطرف الذي يرى كل ظاهرة بوصفها ظاهرة فريدة لا يمكن أن تندرج تحت أى نمط أو نموذج فتصبح مكتفية بذاتها ومرجعية ذاتها، وهو ما نسميه «الأيقنة» (أى أن تصبح الظاهرة كالأيقونة لا تشير إلا إلى ذاتها). والاتجاه الثانى، هو الاتجاه نحو التعميم المتطرف الذى يفقد الظاهرة موضع الدراسة أى خصوصية حضارية أو إثنية أو اقتصادية.

وكلا الاتجاهين، نحو التخصص المتطرف (الذى يجعل من المستحيل قيام العلم) أو التعميم المتطرف (الذى عادة ما يعبر عن «علموية» مادية لا تخدم خصوصية الظاهرة الإنسانية وتسقط فى تأليه القانون «العلمي» على حساب المنحنى الخاص للظاهرة الإنسانية)، يجعلنا غير قادرين على فهم الواقع حق الفهم وإدراكه بطريقة مركبة وتفسيره بطريقة معقولة.

الجماعات الوظيفية،

النماذج المركبة أداة تحليلية تساهم فى تجاوز الاستقطاب والازدواجية والتأرجح بين العام والخاص السابقة الإشارة إليها. والنموذج المركب الذى نحاول تقديمه فى هذا الفصل هو نموذج «الجماعات الوظيفية»، وهو مفهوم تحليلي يمكن أن نصفه بأنه قديم/ جديد، فهو «قديم» بحسبان أن كثيراً من المفكرين فى الغرب قد استخدموه دون تسميته (ماركس وفير ولبون)، وبحسبان أنه كامن فى كثير من الدراسات التى كُتبت عن الجماعات اليهودية وغيرها من الأقليات (مثل الأرمن). فكاتب مثل شكسبير فى تاجر البندقية يصف شيلوك فى عبارات تبين أن الكاتب الإنجليزي العظيم قد أدرك بشكل فطري كثيراً من ملامح

الجماعة الوظيفية . كما أن كثيراً من الكتابات الصهيونية (وبخاصة كتابات الصهاينة العماليين) قد أدركت ملامح الجماعة الوظيفية . ونحن نذهب إلى أن كلاسيكيات معاداة اليهود مثل البروتوكولات ، حينما تصف «اليهودى» ، إنما تصف عضو الجماعة الوظيفية .

وأخيراً ، يمكن القول إنه مفهوم «قديم» بحسبان أن هناك محاولات فى علم الاجتماع الغربى لوصف «بعض» الجماعات الوظيفية من خلال مجموعة من المصطلحات ، من بينها : «الأقلية الوسيطة» - «الشعوب التجارية الوسيطة» - «الوسطاء المهاجرون» - «الشعوب التجارية الهامشية» - «الأقليات الملائمة» .

وبرغم أهمية هذه المحاولات ، وبرغم ارتفاع مقدرتها التفسيرية ، فإنه من الممكن ملاحظة ما يلى :

١ - كما هو متوقع ، ركّز العلماء والدارسون الغربيون ، حبسو التجربة الغربية ، جُلّ اهتمامهم على جماعتين وظيفيتين أساسيتين :

(أ) الجماعات الإثنية التى تظلم بدور مالى تجارى من خلال رأس المال البدائى أو الربوى فى المجتمعات القديمة أو الوسيطة . وهذا يشكل جزءاً من اهتمام العلماء والدارسين الغربيين بتاريخ الرأسمالية الغربية .

(ب) المهاجرون بانتماهم الإثنى والوظيفى التميز . وهذا يشكل جزءاً من اهتمام العلماء والدارسين الغربيين بمشكلة أساسية تواجهها المجتمعات الغربية الحديثة .

٢ - أهمل علماء الاجتماع الغربى الجماعات الوظيفية الأخرى فلم يدرسوها أصلاً أو قاموا بدراساتها وكأنها لا علاقة لها بالجماعات الوظيفية التجارية والمالية ، ولذا فهم يتعاملون مع ظواهر مثل الحصيان والجولرى والماليك والانتشارية والبغايا بوصفها ظواهر غير ذات صلة . بل إنهم يتعاملون مع ظواهر تُوجد فى داخل المجتمع الغربى ذاته ، مثل المرتزقة والمهاورات ، بوصفها ظواهر لا علاقة لها بظاهرة الجماعات الوظيفية .

٣ - أهمل علماء الاجتماع الغربيون الجانب غير الاقتصادى للجماعات الوظيفية (مثل علاقتهم بالعلمانية الشاملة وميلهم نحو الحلولية الكمونية وتوكلهم حول ذاتهم ورويتهم للكون) إذ تركزوا لها بشكل سطحي .

لكل هذا ، لم تظهر دراسة واحدة شاملة لهذا الموضوع تجمع ملامحه وتحركه إلى نموذج تفسيرى يتسم بنفس شمول وتركيب نموذج الجماعات الوظيفية كما نطرحه . ونحن فى

محاولتنا لنحت هذا النموذج المركب، استغفنا ولا شك من كل الدراسات السابقة والنماذج التفسيرية الجزئية (الكامنة والظاهرة) المطروحة. ولكننا حاولنا تجاوزها جميعها، لا عن طريق رفضها وإنما عن طريق مزجها وربطها الواحدة بالأخرى. كما ربطنا بينها وبين نماذج تفسيرية أخرى لظواهر أخرى، وجردنا من كل هذا نموذجاً تحليلياً واحداً (نموذج الجماعة الوظيفية) ينسجم في تصورتنا - بقدر أعلى من المرونة والشمول والتركيب من عائلة النماذج الجزئية التي أشرنا لها من قبل. وهو نموذج يتجاوز الأبعاد الاقتصادية والسياسية المباشرة ليصل إلى الأبعاد الحضارية والمعرفية، كما أنه يغطي الأصول الاجتماعية والتاريخية والإثنية للظواهر موضع الدراسة وسماتها البيئية ومسارها التاريخي ورؤية أعضائها للكون.

وهكذا، نجد أن مفهوم الجماعة الوظيفية نموذج مركب مكثف له مقدرة تفسيرية عالية تفوق القدرة التفسيرية لكثير من النماذج التفسيرية السابقة (مثل مفهوم الطبقة ومفهوم الجماعة الوسيطة):

١- أما بالنسبة لمفهوم الطبقة، فلنا أن نلاحظ أن القدرة التفسيرية لمفهوم الجماعات الوظيفية تظهر حينما تتعامل لا مع التشكيلات الكبرى (عمال- فلاحون- رأسماليون) وإنما مع التشكيلات الأصغر مثل الجماعات الهامشية والأقليات الحرفية. بل ونجد أن التعامل مع التشكيلات الكبرى قد يصبح أكثر دقة وتركيبية إن قَسَمْنَا الرأسماليين إلى رأسماليين أجانب ورأسماليين محليين؛ إذ نجد أن النوع الأول، في أغلب الأحيان، جماعة وظيفية منفصلة عن المجتمع، بينما نجد أن الثاني جزء عضوي منه. والواقع أن هذا الانفصال وذاك الاتصال يحددان خيارات كل فريق وسلوكه. فمفهوم الجماعة الوظيفية، مثله مثل مفهوم الطبقة، يؤكد على أهمية العناصر الاقتصادية، ولكنه يتعامل في ذات الوقت مع عوامل أخرى مثل: المكانة - الثقافة - الرؤية - علاقة الأقلية بالأغلبية - النسق القيمي... إلخ.

٢- وأما بالنسبة لمفهوم الجماعات الوسيطة (المالية والتجارية)، فإن مفهوم الجماعات الوظيفية يربط بينها وبين كثير من الجماعات الأخرى التي استبعدتها مفهوم الجماعات الوسيطة. ومن ثم فهو يربط بين كثير من الظواهر في مجتمعات مختلفة وفي حقبة تاريخية مختلفة.

٣- يمكن تطوير نموذج الجماعات الوظيفية بحيث يُطبَّق على كثير من المجتمعات الشرقية والغربية، في الماضي والحاضر (كما سنفعل في نهاية هذا الفصل).

٤ - لا يستبعد مفهوم الجماعات الوظيفية مفهوم الطبيعة البشرية الذي تم استبعاده من العلوم الإنسانية الغربية، بل يرى أن الإنسان، بوصفه كائناً مركباً يتجاوز العالم الطبيعي/ المادي، هو النقطة المرجعية الأساسية إلى حد كبير. فنحن نذهب إلى أن ظاهرة الجماعة الوظيفية ظاهرة عالمية، فهي مُتجذرة في التزعين الأساسيتين في الطبيعة البشرية: النزعة الجينية (الواحدية الطبيعية/ المادية) والنزعة الربانية (أى النزوع نحو تجاوز حدود الطبيعة/ المادة). فإذا كانت الجينية نزعة نحو إسقاط الهوية والحدود ونزع القداسة وإنكار التجاوز ومساواة الإنسان بالمادة حتى يصبح إنساناً طبيعياً/ مادياً يُعرف في ضوء وظائفه المادية، ويفقد استقلاله عن الطبيعة/ المادة ويفقد حرته وتركيبته ومقدرته على التجاوز، وإذا كانت النزعة الربانية عكس ذلك تماماً (فهى تعبر عن التمسك بالهوية والحدود والقداسة والمقدرة على التجاوز وعن تميّز الإنسان في الكون ومقدرته على اتخاذ قرار أخلاقي حر)، فإننا نجد أن كلتا التزعين تتضحان في الجماعة الوظيفية. فمجتمع الأغلبية يتخلص من التزعات الطبيعية والجينية داخله بأن يسقطها على الجماعة الوظيفية، والجماعة الوظيفية بدورها تحاول أن تفعل الشيء نفسه.

٥ - يتجاوز مفهوم الجماعة الوظيفية الجوانب الاقتصادية والاجتماعية المباشرة ليصل إلى الجوانب المعرفية وإلى رؤية الإنسان للكون.

هذه هي بعض السمات الأساسية لنموذج الجماعة الوظيفية التى نجعلنا نراه أكثر تركيبية من كثير من النماذج التى تتعامل مع نفس الظواهر.

كما أن نموذج الجماعة الوظيفية يتميز بعدم الذوبان في فكرة القانون العام (الذى يسقط فيه مفهوم الطبقة)، كما يتميز بعدم السقوط في خصوصية الظاهرة وتأيقنها (فتصبح الظاهرة كالأيقونة لا تشير إلا إلى ذاتها). ومن هنا، فهو مفهوم تحليلي يظل مرتبطاً بتمجيزات الواقع والمنعنى الخاص للظاهرة، ولكنه مع هذا يربط بين الظواهر المختلفة، أى أنه لا يسقط في التمرکز حول الموضوع العام الذى لا سمات له، ولا يسقط في التمرکز حول الفئات الخاصة التى لا يمكن الربط بينها وبين الذوات الأخرى، فهو يتحرك في الرقعة التى تلتقي الذات فيها بالموضوع، والخاص بالعام، دون أن يستبعد الواحد الآخر ويلغيه. فهذا النموذج يفترض أن ثمة خصوصية ما تنسم بها الجماعات اليهودية، ولكنها ليست خصوصية مطلقة وإلما هي، في واقع الأمر، خصوصيات مستمدة من المجتمعات التى يعيش أعضاء هذه الجماعات بينها، ومن ثم فهى لا تختلف عن الخصوصيات التى

يتسم بها أعضاء الأقليات، كل حسب سياقه، وأنه لا توجد خصوصية يهودية (واحدة) أو جوهر يهودي أو عبقرية يهودية أو جريمة يهودية، وإنما هناك خصوصيات يهودية تختلف باختلاف الزمان والمكان؛ أي أن الخاص لا يجب العام والعام لا يجب الخاص.

أسباب ظهور وتطور الجماعة الوظيفية،

قد يكون من المفيد عرض مركب الأسباب الذي يؤدي إلى ظهور الجماعات الوظيفية، فمعرفة الأسباب تلقى ضوءاً كاشفاً على السمات الأساسية للنموذج التفسيري الذي ندرسه، لاسيما وأنه مركب يضم الكثير من الأبعاد المادية وغير المادية:

١ - فلنبداً بأحد الأسباب الاجتماعية الذي يضرب بجذوره في المجتمعات التقليدية التي تسم العلاقات بين أعضائها بأنها قوية ومباشرة (ربما للدرجة خائفة من منظورنا الفردي الحديث). فكل فرد يعرف بقية أعضاء المجتمع معرفة وثيقة، إذ تربطهم علاقات تراحمية تستند إلى القرابة والجوار والالتواء المشترك والمصالح المعنوية والمادية المشتركة. ويجب أن نتذكر أن معظم الوحدات الاجتماعية في المجتمعات التقليدية كانت في الماضي وحدات صغيرة للغاية، تتسم بقدر عالٍ من التماسك، ويسيطر على أعضائها إحساس عميق بقداصة المجتمع الذي يتمون إليه (فهو عادةً يستند إلى إيمان بمطلق متجاوز أو حالٍ كامن). وكانت المدن الكبيرة ذاتها مقسمة إلى وحدات صغيرة. ولم يكن أسلوب الإدارة في المجتمعات التقليدية، بما في ذلك الإمبراطوريات العظمى، يتطلب التعامل مع الأفراد مباشرة أو مع الوحدات الكبرى وإنما مع وحدات ومؤسسات وسيطة. ويظهر الإحساس بقداصة المجتمع وبأعضائه في عدد كبير من السمات الخاصة بالمحرم والمباح، والتي تشكل إطاراً يتحرك المجتمع داخله ويتماسك من خلاله. ودخل مثل هذا الإطار، يصبح من المستحيل تقريباً التحلي بالموضوعية والحياد تجاه بقية أعضاء المجتمع، ويصبح من الصعوبة بمكان نزع القداسة عنهم والتصرف نحوهم بحرية كاملة وإخضاعهم للقوانين (الواحدية المادية) العامة مثل قوانين العرض والطلب وتمظيم المنفعة واللذة وتغليب المصلحة الشخصية المادية على الهدف الاجتماعي والأخلاقي الأكبر.

ولكن هناك وظائف تتطلب قدرًا عاليًا من الحياد والموضوعية وتتطلب إخضاع الآخر لقوانين العرض والطلب والحسابات الرياضية الدقيقة الصارمة المحايدة (ولقوانين الواحدية المادية الأخرى التي لا تُفرق بين الإنسان والآخر، أو حتى بين الإنسان

والأشياء). ومن الواضح أن من السهل التعامل مع الغرباء (مع من لا نعرف) بهذه الموضوعية والحياد والواحدة، فنحن لا نكثر بهم ولا يهتأ بهم، وهم ليسوا جزءاً من نسيج المجتمع. وهم بدورهم لا يكثرثون بأعضاء المجتمع أو بمصير المجتمع أو قيمه. ولذا، ينظر كل طرف إلى الطرف الآخر لا بوصفه إنساناً مركباً له حقوق وعليه واجبات، موضعاً للحب والكره، وإنما بوصفه مصدراً للنفع أو اللذة (أى بوصفه شيئاً مادياً ذا بُعد واحد). ولذا، يمكن لكل طرف أن يتزع القداسة عن الطرف الآخر (فهو يقع خارج دائرة المحرم ويقع فى دائرة المباح)، ويمكن تجاهل عواطفه وأحاسيسه، ويمكن تشييعه وتسليمه وتحبيده وحوسلته والقضاء عليه والدخول معه فى علاقة تعاقدية نفعية واحدة وشيدة.

وإذا أردنا ضرب المثل بالنشاطات التجارية والمالية، فإنه يمكننا أن نقول إن من الأسر على الإنسان أن يتعامل بحياد مع بشر لا يكثرث بهم، إذ يمكن أن تسرى عليهم الحسابات المالية الصارمة التى لا تعرف الضحك أو البكاء، أو الخير والشر، حسابات المكسب والخسارة التى لا قلب لها. وتصبح العملية التجارية والمالية حينذاك مفرغة تماماً من أى مضمون اجتماعى أو إنسانى أو أخلاقى أو عاطفى. أما إذا كانت هناك جوارب عاطفية أو أخلاقية (كان يُقرض الإنسان أخته الصغيرة التى يحبها، أو عمه العجوز الذى استولى على ثروة أبيه، أو حتى جاره المسكين الذى يعمل فى المساء)، فإن عملية التبادل المحايد ستكون مرهقة للغاية من الناحية العصبية والنفسية، وستؤدى إلى أن يفقد المجتمع إحساسه بقدسيته وعلو شأنه وتقائه وإلى تصعيد التنافس داخله وزيادة حرارته وهو ما يهدد تماسكه. لكل هذا، كان المجتمع يُوكل وظائف معينة (مثل وظيفة التاجر أو المرابى أو جامع الضرائب) تتطلب الموضوعية والحياد والقوة إلى متعاقدين وافدين يتم عزلهم عن المجتمع والاستفادة منهم فى أداء هذه الوظائف.

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن العنصر الوطنى القتالى (المرتزة)، فهذا العنصر كى يؤدي وظيفته، وهى قتل أعداء سيده الذى يدفع أجره، عليه أن يتسم بالحياد والموضوعية والقسوة، وعليه ألا يمارس تجاههم أى إحساس بقدسيتهم وحرمتهم حتى يمكن له أن يقتلهم بشكل ألى محايد بارد؛ لأنه إن مارس تجاه ضحيته بعض مشاعر الحب أو البغض وأحس بأنها تقع داخل نطاق المحرم وتتمتع بشيء من القداسة، فإنه لن يقوم بعمله بشكل ألى وهو ما قد يؤدي إلى تدمير جهازه العصبي، إما لأنه سيحاول أن يكبح مشاعر الحب والشفقة وإما لأنه سينغمس فى مشاعر الكره والانتقام. كما أن المرتزق، لو كان عضواً فى

المجتمع، فإنه سيؤدي إلى تفككه لأنه سيكون موضع حب من يكرهون الضحية وموضع كره من يحبونها، وهى درجة من الحرارة لا يمكن للمجتمع أن يحتفظ بتماسكه معها.

ويسرى المتعلق نفسه على المهنة المشينة، مثل مهنة البغاء. فمهنة كهذه، تتطلب قدراً كبيراً من الموضوعية والحياد والانفصال عن المجتمع حتى يتمكن الإنسان من حوسلة الآخر (أى تحويله إلى وسيلة) بحيث يصبح جسده مجرد آلة أو أداة، وهذا أمر عسير للغاية فى إطار الترابط الاجتماعى والإيمان بقداصة الجماعة التى ينتمى إليها المرء، فالآلة لا بد أن تكون غريباً لا حرمة له ولا قداسة ليتمكن استخدامها والانتفاع بها (أى حوسلتها). كما أن البغى إن مارست عواطف الحب والكره فى أثناء ممارستها وظيقتها فإنها تستهلك تماماً، ومن ثم كانت البغايا فى معظم المجتمعات التقليدية يتم استيرادهن من الخارج (الحبشيات فى معظم بلاد إفريقيا - اليونانيات والإيطاليات فى مصر - اليهوديات من منطقة الاستيطان فى روسيا القيصرية). وحتى حين كانت البغايا يجندن من العنصر السكانى المحلي، فإنهن عادة ما كنّ يرتدين أزياء خاصة وسكنن فى أحياء خاصة حتى تكون ثمة مسافة بينهن وبين المجتمع ككل. بل من الطريف أن البغايا فى السودان مثلاً، حتى وإن كنّ من أصل سودانى، عادة ما يدعين أنهن حبشيات، وذلك حتى تظل المسافة اللازمة لأداء الوظيفة قائمة؛ حيث أصبحت كلمة «حبشية» تعنى «بغى»، فالكلمة ذاتها تخلق المسافة النفسية وتضمن الحوسلة، تماماً كما حدث فى أوروبا حين أصبحت كلمتا «تاجر» و«مرايى» مرادفتين لكلمة «يهودى» (وأحياناً «يونانى»)، فى فترات تاريخية مختلفة، وكما حدث فى الدولة العثمانية حين أصبحت كلمة «تاجر» مرادفة لكلمة «أرمنى»، وكما حدث فى أمريكا اللاتينية حين أصبحت كلمة «توروكوس» (أى «تركى»، والتى كانت تشير إلى كل من اليهود والعرب) مرادفة لكلمة «تاجر».

ومن أهم الأمثلة التى تشرح هذه الفكرة ما حدث للقوات البريطانية فى الهند فى نهاية القرن التاسع عشر، إذ اجتذبت هذه القوات عدداً من البغايا البريطانيات. ويبدو أن هذا قد انقص من هيبة هذه القوات أمام نفسها وربما أمام السكان المحليين، كما بدأ بعض الجنود البريطانيين يرتبطون عاطفياً بالبغايا من بنات جلدتهم، وهو ما أدى إلى حالة من التنافس بين الذكور وزيادة حرارة هذه الجماعة العسكرية. وقد أدخل هذا بالضغط والربط، قدم إرجاع البغايا البريطانيات واستيراد بعض البغايا اليهوديات الروسيات من منطقة الاستيطان فى روسيا القيصرية، وبالتالي تم التخلص من فائض الطاقة الجنسية بطريقة محابذة رشيدة لا تدخل فيها أى عواطف من حب أو كره، وذلك دون الإخلال بالتماسك الداخلى للمجتمع ودون تصعيد للتوتر الاجتماعى بين أعضائه.

والأمر نفسه يسرى على المشتغلين بمهن متميزة، فالإنسان المتميز يتمتع برهبة غير عادية تحيط به الهالات. والخبرات النادرة التي يمتلكها الإنسان المتميز تجعله يقترب من السحرة والكهنة الذين يقفون على حدود الطبيعة، على علاقة بعالم الغيب وما وراء الطبيعة، يحاولون الحصول على المعرفة من خلال هذه العلاقة للسيطرة على الطبيعة. وإذا تحولوا المشتغلون بمثل هذه الوظائف إلى مثل يحتذى، فإنهم سيولدون قدراً عالياً من التوتر في المجتمع، الذي يتطلب دورانه اليومي وجود عدد من الناس يدخلون في علاقة تسم بحدا أدنى من التراحم والمساواة. ولذا لا بد من عزلهم. والإنسان المتميز (الطبيب - الكاهن - الساحر)، إن أصبح إنساناً عادياً مساوياً للآخر، لن يحتفظ بهيبته ولن يتمكن من أداء وظيفته التي تتطلب قدراً من الانفصال عن مجتمع الأغلبية والتعالى عليه.

ومن أطرف الأمثلة على الجماعات الوظيفية المهنية المتميزة لجوء بعض المدن الإيطالية لاستجلاب قضاة غريباء لضمان حيادهم وموضوعيتهم. ولعل استمرار رجال القضاء في إنجلترا (وغيرها من الدول) في ارتداء الشعر المستعار هو محاولة من جانبهم لأن يحتفظوا بمسافة بينهم وبين المجتمع ومن ثم يكونون مثل الجماعة الوظيفية التي تتمتع بالحياد والتجرد والموضوعية. ولا يزال حكام مباراة كرة القدم غريباء متعاقدين، أداة أساسية لا يمكن للمباراة أن تتم بدونها، مع أنهم هامشيون إذ لا تمس أقدامهم الكرة (فالحكم لا بد أن يكون محايداً).

وباختصار شديد، يمكن القول بأن تركز الحياء والندس والتعاقد في جماعة بشرية هامشية يعنى أن بقية أعضاء المجتمع المضيف يمكنهم التمتع بالدفع والتراحم، وأن تركز التميز في مجموعة هامشية أخرى يعنى خفض حدة التوتر الاجتماعى، وأن تركز الشين في مجموعة تالفة يعنى أن المجتمع سينتج بطوره الأخلاقى والفعلى المادى.

٢ - عادةً ما يتم استجلاب عنصر بشرى من الخارج لملء فجوة أو ثغرة قد تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بهذه الحاجات من ناحية أخرى. ومفهوم الحاجة مفهوم مركب للغاية، فالحاجات تختلف باختلاف السياق التاريخى والاجتماعى، والحاجة قد تكون معنوية وقد تكون اقتصادية وقد تكون سياسية، وهكذا.

(أ) فقد تنشأ حاجة إلى الغزو والتوسع داخل مجتمع ما، الأمر الذى يتطلب مادة بشرية مُدرّبة تدريباً خاصاً على القتال ولها كفاءات معينة (مثل استخدام سلاح معين وركوب الخيل) لا تجدها النخبة الحاكمة متوافرة فى أعضاء المجتمع، فنقرر

النخبة استجلاب مرتزقة من الخارج يمكنهم أداء المهمة دون تهديد هيمنتها ،
فالحاجة هنا حاجة عسكرية .

(ب) وقد تتوسع دولة من الدول وتصبح إمبراطورية مترامية الأطراف وتود التحكم
في المناطق الإستراتيجية التي غمتها أو تعمير بعض المناطق النائية ، ولكنها لا
تمتلك الكشافة البشرية اللازمة . وهنا يتم استجلاب أعضاء الجماعة الوظيفية
ليسدوا هذه الثغرة ويصبحوا مستوطنين مقاتلين أو رواداً ، فالحاجة هنا حاجة
ديموجرافية .

(ج) وقد تقرر النخبة الحاكمة تشجيع التجارة أو الصناعة ، لكن هذا يتطلب خبرة
معينة وأدوات خاصة ورأس مال كبيراً سائلاً وشبكة من العلاقات المحلية أو
الدولية قد لا تتوافر لدى أى قطاع بشرى داخل المجتمع ، فتستجلب جماعة بشرية
تتوافر لديها هذه المواصفات لسد الثغرة ، فالحاجة هنا حاجة اقتصادية وحاجة
لخبرات إدارية معينة .

(د) وأحياناً ، نجد النخبة الحاكمة أن من الضروري صيانة ما يُسمى «ثغرة المكانة» ،
وهي ثغرة تفصل بين الحاكم والمحكوم وتضمن للنخبة الحفاظ على هيبتها
ومهابتها ، لكن التعامل المباشر بين الحاكم والمحكوم يهدد استمرار مثل هذه الثغرة .
وهنا تقوم الجماعة الوظيفية بملء الثغرة ، وتكون بمثابة المنطقة العازلة والأداة
الموصلة بين النخبة والجمهور ، فالحاجة هنا اجتماعية نفسية .

(هـ) وقد تريد النخبة الحاكمة استغلال الجماهير ، ولكنها لا يمكنها أن تقوم بهذه المهمة
مباشرة إما لانشغالها بالحروب وإما لتركزها في العاصمة مركز السلطة ، وهنا
يقوم أعضاء الجماعة الوظيفية بالمهمة ، فالحاجة هنا حاجة اقتصادية مباشرة .

(و) ويحدث أحياناً أن النخبة الحاكمة قد تكون مختلفة تماماً عن المحكومين من الناحية
الثقافية ، الأمر الذى يجعل من المستحيل عليها الدخول في علاقة مباشرة معهم .
وفي هذه الحالة ، يقوم أعضاء الجماعة الوظيفية بسد الثغرة .

(ز) قد تكون الوظيفة مشينة بغضبة من وجهة نظر أعضاء المجتمع ، فتضطر النخبة
الحاكمة إلى استيراد عنصر بشرى للاضطلاع بها .

(ح) وقد لاحظنا في دراستنا للعلمانية الشاملة أنه ، في أثناء عملية علمنة المجتمع ، تتم
علمنة الأفكار والرغبات والأحلام في بداية الأمر ، ثم تتصاعد الرغبات وتزداد

حدثها، ولكن لا يتم علمنة سلوك أعضاء المجتمع بنفس السرعة أو بنفس القدر (لأنها مسألة أكثر صعوبة)، ومن ثم تُوجد مثلاً فنجوة زمنية بين الرغبات الجنسية المستعرة وبين إمكانية إشباعها. ولسد الثغرة، يتم استيراد البغايا بوصفها جماعة وظيفية من المتعاقدين الغرباء لاستحالة تجنيد مثل هذه العناصر من بين أعضاء مجتمع لا يزال يحتفظ ببقايا القيم الدينية والتقليدية وبغايا الإحساس بقداسة الجسد الإنساني. وحينما تتم علمنة المجتمع، تُجند البغايا من سكان المجتمع نفسه إذ تتم علمنة السلوك تماماً ويصبح الجسد مجرد مادة ويصبح من اليسير الحصول على المادة البشرية اللازمة. ويظهر هذا الوضع نفسه مع الممثلات والعاملات في الملاهي الليلية، إذ تنشأ رغبة في المجتمع للترفيه عن أعضائه عن طريق المسارح والملاهي. ولكن أعضاء المجتمع يجدون أن هذه مهن مثيية، فيتم استيراد المادة البشرية اللازمة إما من الخارج وإما من بين أعضاء الأقليات إلى أن يتم تحديث المجتمع تماماً.

٣- من أهم أسباب ظهور الجماعات الوظيفية حاجة أعضاء النخبة الحاكمة إلى جماعة بشرية ليست لها قاعدة من القوة (بسبب عزلتها عن الجماهير) يمكن استخدامها (لتنفيذ مخططاتها وخدمة مصالحها) دون أن يكون لهذه الجماعة المقدرة على المشاركة في السلطة بسبب افتقارها القاعدة الجماهيرية، وهي لهذا السبب ستلتصق تماماً بالنخبة الحاكمة وستقوم على خدمتها بولاء أعمى، إذ إن بقاءها الجسدي ذاته متوط بملد رضا النخبة الحاكمة. وعادة ما تكون قوات الحرس الملكي (وأحياناً كل من يعمل داخل البلاط الملكي) من المتعاقدين الغرباء. بل يُلاحظ أن النخبة الحاكمة قد تُسجل جماعة وظيفية لضرب طبقة صاعدة. ففي بولندا، لاحظت النخبة الحاكمة الإقطاعية أن ظهور بورجوازية محلية قد يهدد سلطتها وقد يُسرّب كثيراً من فائض القيمة (التي تود أن تحتكره لنفسها) إلى أعضاء هذه الطبقة الجديدة المنافسة، فاستجلبت الطبقة الإقطاعية (شلاختا) عدداً من التجار الألمان (من بينهم اليهود) ووطقتهم في مدن خاصة بهم (شتتل)، وقامت بحمايتهم بالقوة العسكرية البولندية. وقامت هذه الجماعة الوظيفية الجديدة بنشاط التجارة في إطار خطة النخبة والخاصة بضرب العناصر التجارية المحلية ومنعها من مشاركتها السلطة.

٤- ومن الأسباب الأخرى المؤدية إلى ظهور الجماعة الوظيفية وصول المهاجرين. فالمهاجرون لا يمكنهم الانخراط في كل الحرف والنشاطات الاقتصادية، ولذا فإن عليهم اختيار حرف أخرى. وعلى أي حال، فإن هذا أمر حتمي، فعادة ما يصل المهاجرون أو الوافدون إلى مجتمع ما بعد أن يكون هرمه الاجتماعي قد شكّل وتم

شغل الأرض الزراعية (ملكية وعمالة)، وبعد أن تكون الصناعات الأولية قد امتلأت، وبعد أن يكون جزء كبير من رأس المال قد استثمر في تشييد البنية التحتية. ولذا، يقوم المهاجرون بالبحث إما عن وظائف قديمة لكنها هامشية وإما عن وظائف جديدة تتطلب قدرًا من الجسارة ونوعًا من الخبرة التي لا تتوفر لأعضاء المجتمع، وهي وظائف تُوجد عادةً في قمة الهرم الإنتاجي ولا علاقة لها بالأرض أو الصناعات الثقيلة أو بالمواسم الأساسية المستقرة في المجتمع.

الجماعات الوظيفية، تعريف

بعد هذه المقدمات، يمكننا أن نقدم تعريفنا للجماعات الوظيفية. يمكننا القول إن «الجماعات الوظيفية» مصطلح قمنا بوضعه، استنادًا إلى مُصطلحات قريبة في علم الاجتماع، لوصف مجموعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية، من خارجها في معظم الأحيان، أو تجتدها من بين أعضاء المجتمع أنفسهم من بين الأقليات الإثنية أو الدينية، أو حتى من بعض القرى أو العائلات. ثم يוכל لأعضاء هذه المجموعات البشرية أو الجماعات الوظيفية وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة أشرنا لها من قبل.

ويجب أن نؤكد أننا، حينما نقول «يستجلب للمجتمع»، لا نعني أن هذه عملية واعية يقوم بها أعضاء مجتمع ما، فهي في واقع الأمر عملية غير واعية كما هو الحال مع معظم الظواهر الاجتماعية. بل كثيرًا ما تكون هذه العملية غير مفهومة لمن يقومون بها، سواء كان المجتمع المضيف أم الجماعة الوظيفية. بل إن هذه العملية الاجتماعية قد تتم رغم الرفض الواعي لها من قِبل المجتمع والجماعة. وكل ما نرسم إليه هنا هو أن نشير إلى أن هذه عملية اجتماعية مركبة إلى أقصى حد تتداخل فيها الأسباب بالنتائج، ونحاول فهم بعض جوانبها وتفسيرها قدر استطاعتنا. ولكننا، لقصور لغتنا البشرية، نضطر إلى الإشارة إلى المجتمع وأعضائه كما لو كان ذاتًا واعية ينجز عملياته بشكلٍ واعٍ.

ويتوارث أعضاء الجماعة الوظيفية الخبرات في مجال تخصصهم الوظيفي عبر الأجيال ويحتكرونها بل ويتحذون بها، وفي نهاية الأمر يكتسبون هويتهم وروثهم لأنفسهم منها بحيث يتم تعريف الإنسان من خلال الوظيفة وحسب لا من خلال إنسانيته الكاملة، فيصبح عضو الجماعة الوظيفية إنسانًا ذا بُعد واحد يمكن اختزال إنسانيته إلى هذا البُعد أو المبدأ الواحد، وهو وظيفته.

ويعد أن يتم استيراد أو تجنيد العنصر الوظيفي يحدث ما يلي :

(أ) العلاقة التعاقدية النفعية:

يدخل أعضاء المجتمع المضيف، مع أعضاء الجماعة الوظيفية، في علاقة تعاقدية نفعية محايدة وشديدة واضحة لا تركيب فيها ولا إيهام، ويقوم كل طرف في العلاقة بحوسلة الطرف الآخر والنظر إليه بوصفه وسيلة لا غاية، ويوصفه مادة ناعمة يتم التعامل معها بمقدار نفعها.

(ب) العزلة والغربة والعجز:

يحتفظ أعضاء المجتمع المضيف وأعضاء الجماعة الوظيفية بمسافة فيما بينهما؛ فيقوم أعضاء المجتمع المضيف بعزل أعضاء الجماعة الوظيفية (عن طريق الزى أو المسكن أو اللغة أو العقيدة أو الانتماء الإثني، كما أن الحصى كان يُعد أحد أشكال هذا العزل) ويشعرونهم بإحساس عميق بالغربة. وفي جميع الأحوال، كان أعضاء الجماعة الوظيفية يصبحون قريبين من النخبة الحاكمة ويمارسون إحساساً بالولاء العميق تجاهها (وهذه ميزة كبيرة من منظور النخبة)، فهي التي تستوردهم وهي التي توظفهم وتكل إليهم مهاماً لا يمكن أن توكل لمعضو المجتمع المضيف (حتى لا تزداد قوته)، وهي التي تستخدمهم أداة لقمع جماهير المجتمع ولا متصاص ما قد يتراكم من ثروات وفوائض لديهم، وهي التي تضمن بقاءهم واستمرارهم. ولكنها في الوقت نفسه لا تتركهم في السلطة، فهم بلا قاعدة بين الجماهير أو أساس للقوة، وفي حالة خوف دائم منها، وهم من ثم لا يطمحون في المشاركة في السلطة بسبب وضعهم هذا. وقد يتعمق ولاء أعضاء الجماعة الوظيفية للنخبة الحاكمة إلى درجة أن تصبح في كثير من الأحيان جماعة وظيفية عميلة.

(ج) الانفصال عن المكان والزمان والإحساس بالهوية الوهمية:

ينتج عن هذا الوضع انفصال أعضاء الجماعات الوظيفية عن الزمان والمكان اللذين يعيشون فيهما، ومن ثم غالباً ما يرتبط أعضاء الجماعة الوظيفية عاطفياً بوطن أصلي (صهيون - الصين - القبيلة - العائلة) يصبح موضع ولائهم وحبهم وعاطفتهم المشبوبة ويتصورون أنهم جزء من تاريخه وتراثه، فيتعمق شعورهم بالقرية نحو المجتمع المضيف، ويعيشون فيه دون أن يكونوا منه، ويتطور لديهم إحساس عميق بهويتهم المستقلة (مركب الشعب المختار المضي أو الشعب المضوى المنبؤ). ولكن الجماعة الوظيفية (والوظيفة ذاتها) هي، في واقع الأمر، موضع الولاء الفعلي والمباشر لمعضو الجماعة الوظيفية، فهي

أساس وجوده وهويته . إلا أن المعجم الحضارى لأعضاء الجماعة الوظيفية لا يختلف فى واقع الأمر عن معجم مجتمع الأغلبية إلا فى بعض التفاصيل الخاصة ، فهم آلة لا وطن لها اسماً ، ولكنهم يعيشون فعلاً فى المجتمع المضيف ، يلدون وظيفتهم فيه بشكل يومي ، ومن ثم فإن هويتهم هوية وهمية .

(د) ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية:

يُطوّر طرفا العلاقة (أعضاء الجماعة الوظيفية والمجتمع المضيف) رؤية أخلاقية ثنائية ، فمما يسرى على الواحد من قيم أخلاقية مطلقة لا يسرى على الآخر ، بحسبان أن الآخر فى هذه العلاقة يقع خارج نطاق الحرمات والمطلقات الأخلاقية ، وبحسبان أن الجماعة الوظيفية شعب مختار ، ويحاول كل طرف تعظيم منفعة ولذته مستخدماً الآخر .

(هـ) الحركية:

لكل هذا ، يتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بالحركية البالغة ، وهذا أمر مرتبط بكونهم عنصرًا ناقصاً وآلة يمكن نقلها من مكان إلى آخر .

(و) التمرکز حول الذات والتمرکز حول الموضوع:

ينجم عن هذا الوضع تآرجح شديد بين تمرکز حول الذات (الوظيفة بوصفها الذات والهوية) وتمرکز حول الموضوع (الوظيفة بوصفها خدمة تؤدى للمجتمع) . فعصر الجماعة الوظيفية قد يكون عضواً فى شعب مختار ولكنه أيضاً أداة فى يد المجتمع (التمرکز حول الذات والتمرکز حول الموضوع والثباتية الصلبة) ، وتظهر عقدة الاختيار ، الذى يواكبه شعور عميق بالحنينة .

والواقع أن هناك جماعات وظيفية فى معظم المجتمعات التقليدية ، ولكننا لاحظنا أن الحضارة الغربية تميل نحو حوسلة البشر ، ومن ثم تتضح ظاهرة الجماعات الوظيفية بشكل متبلور فيها . وقد لعب أعضاء الجماعات اليهودية فيها دور الجماعات الوظيفية ، بحيث أصبح اليهودى هو الإنسان الوظيفي ، وهذا هو أساس العداء لليهود واليهودية . وقد تناقم الوضع مع عصر النهضة فى الغرب حينما بدأت الجماعات الوظيفية اليهودية تفقد دورها الوظيفي .

ويلاحظ أن أعضاء الجماعات الوظيفية شخصيات متحولة منزلة مغترية لا جذور لها ولا ولاء ، ينظرون لأنفسهم بوصفهم كياناتاً مهمماً مستقلاً ولكنهم ، فى الوقت نفسه ، ينظرون لأنفسهم فى علاقتهم بالمجتمع المضيف بوصفهم مادة تُوظف . وهم يدخلون فى

علاقات تعاقدية مادية مع المجتمع لا تراحم فيها. وتكون رؤية أعضاء الجماعات الوظيفية في الغالب رؤية حلولية كمونية واحدية، فالحلولية تجمل عضو الجماعة الوظيفية موضع الحلول الإلهي (مكتفياً بذاته، مرجعية ذاته) عضواً في شعب مختار عما يجعل من السهل عليه تحمّل وضعه المؤلم، والدخول في علاقة تعاقدية صارمة لا تراحم فيها مع المجتمع.

وبرغم هذا، أو ربما بسببه، ينظر أعضاء الجماعة الوظيفية للعالم ولأعضاء مجتمع الأغلبية بوصفهم مادة نافعة يمكن استغلالها والاستفادة منها. فعضو الجماعة الوظيفية إنسان اقتصادي محض له بُعد واحد (وظيفة محدّدة) متحرّر من القيم الأخلاقية السائدة، ويكرّس ذاته لمنفعته ولذته ويؤمن بالنسبية الأخلاقية ويلتزم واجبة المعايير والاحتمية، ويتم بالحركية، ومرجعيته النهائية في علاقاته بالمجتمع المضيف مرجعية مادية. ولكل ما سبق، نجد أن أعضاء الجماعة الوظيفية يكونون عادةً من حملة الفكر العلماني الشامل. وما يجمع هذه التمازج الثلاثة (الجماعة الوظيفية - الحلولية - العلمانية الشاملة) هو أنها تؤدّي في نهاية الأمر إلى الواحدية وإلى استيعاب الجزء والتفاصيل في الكل، والخاص في العام، والإنساني في الطبيعي.

ويرتبط مفهوم الدولة الوظيفية بمفهوم الجماعة الوظيفية، والدولة الوظيفية هي الدولة التي تؤسس أو يُعاد صياغة توجُّهها أو توجه نخبتها الحاكمة لتضطلع بوظيفة معينة ويصبح جوهرها هو هذه الوظيفة. فالدولة الوظيفية في العصر الحديث هي إعادة إنتاج لدور الجماعة الوظيفية قديماً.

ونحن نذهب إلى أن الدولة العصرية الحديثة، بعد تَنوُّلها وتَصاعُد قوة مؤسساتها الأمنية وقطاع اللغة فيها، تُحوّل كل المواطنين بحيث يصبحون شيئاً يشبه أعضاء الجماعة الوظيفية، ووظيفة تُؤدّي ودوراً يُؤدّي بدلاً من أن يكونوا بشراً متعددي الأبعاد، يؤمنون بمنظومة أخلاقية ويشعرون بالحرية والمستولية.

والدولة الصهيونية الوظيفية هي دولة تتسم بكل سمات الجماعة الوظيفية، فهي تدخل في علاقات تعاقدية نفعية مع الغرب (خادمة المصالح الغربية نظير أن يقوم الغرب بحمايتها)، وهي دولة جيتو / قلعة منزلة عن محيطها الحضاري ذات رؤية حلولية كمونية، فهي تتصور أنها منفصلة عن الزمان والمكان، ولديها إحساس عميق بتفوقها ورسالتها المقدسة، وتبني أخلاقيات مزدوجة في علاقاتها مع الذات ومع الآخر.

بعض أهم الجماعات الوظيفية،

الإلقاء المزيد من الضوء على نموذج الجماعة الوظيفية قد يكون من المفيد أن نذكر بعض أهم الجماعات الوظيفية :

١ - الجماعات الوظيفية المالية (ويُطلق عليها عادةً في المصطلح الغربي «الجماعات الوسيطة»). وهي جماعات يقوم أعضاؤها بالتجارة وأعمال الربا وجمع الضرائب، وبنشاطات مالية مختلفة أخرى مثل السمسرة والبورصة وتغيير العملة والمزايدات وأعمال الريادة في المناطق النائية أو في القطاعات الصناعية والتجارية والمالية التي لم يتركها أعضاء المجتمع المضيف. كما يعمل أعضاء هذه الجماعات وكلاء ماليين ومقاولي أعمال وملتزمين. ومن أهم الجماعات الوظيفية المالية ما يلي :

(أ) الأرمن في الدولة العثمانية أو في بعض مناطق أوروبا (بولندا مثلاً).

(ب) اليونانيون في مصر أيام الإمبراطورية الهيلينية. وقد كان اليوناني هيلينياً في وسط يؤمن بالعبادة الوثنية المصرية. ثم حينما تنصّر المصريون وأصبحوا مسيحيين، أصبح هو مسيحياً يونانياً أرثوذكسياً، أى أنه احتفظ بعزله الدينية في محيط مسيحي مصري ثم في محيط إسلامي مصري.

(ج) الزرادشتيون في الهند ثم في الولايات المتحدة.

(د) الصينيون في جنوب شرقى آسيا (إندونيسيا وماليزيا والفلبين وغيرها من الدول).

(هـ) اللبانيون والهنود في شرقى إفريقيا.

٢ - الجماعات الوظيفية القتالية. وهي من أقدم الجماعات الوظيفية التي يضطلع أعضاؤها بدور القتال، مثل الممالك والإنكشارية والساموراي والجنود السويسريين (الحرس السويسري) في أوروبا، والجنود الهنود (خصوصاً السيخ) في القوات البريطانية.

٣ - الجماعات الوظيفية الاستيطانية. وهي جماعات بشرية تُوطئها الإمبراطوريات في مناطق نائية أو إستراتيجية بهدف تعميرها أو التحكم فيها أو قمع سكانها، مثل بعض سكان كريت واليونان الذين وُطئوا في الشرق في العصر الهليني. ويمكن أن نصيف إلى هذا العناصر الروسية البيضاء التي وُطئت في الحفانات الإسلامية التركية بعد ضمها لروسيا القيصرية (ثم للاتحاد السوفيتي). وكان من بين هذه العناصر عدد كبير من يهود البديشية. ويمكن القول إن الاستعمار الاستيطاني الغربي هو تعبير عن نفس الظاهرة،

فهر استعمار قام بتحويل الفائض البشرى الغربى إلى جماعات وظيفية قتالية استيطانية يتم توطينها فى بعض الأماكن ذات الأهمية الإستراتيجية فى آسيا وإفريقيا لتقوم بالدفاع عن المصالح الغربية .

٤ - الجماعات الوظيفية الحرفية والمهنية المتميزة التى يتطلب العمل فيها مهارة خاصة، مثل الطب وقطع الماس وصنع التحف والالتجار فيها . ونحن نميز بين المهن والحرف : أما المهن، فهى عادة الممارسات الفنية التى تتطلب تدريباً خاصاً وطويلاً ويكون الجهد العضلى والمهارة اليدوية فيها مجرد عنصر فى بناء أكثر تركيباً (التدريس - الطب - الإدارة) . وأما الحرف، فهى الممارسات اليدوية كالحياطة والتى تتطلب جهداً عضلياً ومهارة يدوية خاصة أو الأعمال التى تتطلب مهارة مثل الصاغة . وقد كان الأرمن واليهود يعملون بحرفة الصاغة فى مصر ، وكان بعض أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم الإسلامى يوظفون بمهنة الطبيب .

٥ - الجماعات الوظيفية التى يعمل أعضاؤها فى وظائف يرى المجتمع لسبب أو لآخر أنها مشينة، مثل نزع المجارى ودباغة الجلود والجزارة وجمع القمامة ودفن الموتى والبيغاء وتنفيذ أحكام الإعدام، أو فى أى حرفة أخرى تكسب بعداً رمزياً مشيناً يتجاوز حقيقة الوظيفة (ومن ثم يراها للمجتمع مشينة) مثل العاملين بالحلاقة أو البقالة أو فى صناعة الأحذية أو فى محلات الغسيل، وأحياناً العاملين فى الزراعة فى بعض المجتمعات . ويلعب الفجر دور الجماعة الوظيفية التى تقوم بأعمال مشينة فى كثير من أنحاء أوروبا .

٦ - الجماعات الوظيفية الأمنية التى يعمل أعضاؤها فى وظائف حساسة بسبب طابعها الأمنى أو بسبب قربها من الحاكم وحياته الخاصة (الوزراء والاقزام والخصيان والجواسيس والطهارة) .

وقد يكون من المفيد ملاحظة أن جماعة وظيفية ما قد تضطلع فى وقت واحد بوظيفة مالية واستيطانية، أو مالية وقاتلية، أو مالية واستيطانية وقاتلية، كما يمكن أن تتحول وظيفتها من مالية إلى قتالية . ولنغرب مثلاً على ذلك بالجماعات اليهودية فى الغرب، فقد كانوا جماعة وظيفية استيطانية قتالية فى المجر فى القرن العاشر، ولكنهم فقدوا دورهم القتالى وأصبحوا جماعة وظيفية مالية، ثم إن العثمانيين بعد فتحهم للمجر حولوهم إلى جماعة وظيفية استيطانية تدن لهم بالولاء . أما فى بولندا، فقد توطن اليهود بوصفهم جماعة وظيفية مالية . وبعد ضم أوكرانيا، تحولوا إلى جماعة استيطانية مالية شبه قتالية يساعد على الجيش البولندى . وقد اضطلع أعضاء الجماعة اليونانية فى مصر بدور

الجماعة الوظيفية المشينة (بغايا ومغنيات) أو مالية (مستثمرون وصناعيون ويقالون). ولكنهم، في فلسطين، اضطلموا بوظيفة شبه أمنية، إذ يبدو أن حكومة الانتداب البريطاني هناك قررت تجنيدهم داخل الجهاز الحكومي موظفين حتى يمكنها أن تبقيهم بمعزل عن المفرقين المتصارعين (العرب والمستوطنين الصهاينة) لنستطيع التحكم فيهم وضمان أدايتهم لوظيفتهم بطريقة كفأة. ويبدو أن الفرنسيين حولوا بعض أعضاء الجماعات الوظيفية المالية اليهودية إلى جماعة وظيفية قتالية بضمهم إلى الفرقة الأجنبية. ويأمناء الدولة الصهيونية، حوكت الحاضرة الغربية الملايين من اليهود إلى مادة بشرية وظيفية قتالية امتيطانية.

وبالثل، فإن الساموراي، وهم جماعة وظيفية قتالية، تحولوا إلى رأسالين قامت على سواعدهم الرأسالية اليابانية ذات الطابع الخاص شبه الإقطاعي. ويمكن لجماعة وظيفية قتالية أن تتعاون مع جماعة وظيفية مالية كما حدث في مصر حينما تعاون المالك مع التجار الأجانب من الإيطاليين والمالطين وغيرهم. ومن المعروف أن بعض الموركين اليهود في الدولة العثمانية كانوا يتعاونون مع الإنكشارية بل وموگوا عردهم ضد السلطان العثماني.

ويمكن لوظيفة واحدة أن تكون متميزة ومشينة وناقعة في الوقت ذاته. فالمرابي يقوم بوظيفة متميزة، حيث يملك رأس المال ويحقق أرباحاً طائلة دون أن يبذل جهداً عضلياً (أو فكرياً) كبيراً، ولكنها وظيفة مشينة؛ فالمرابي شخصية طفيلية موضع كره الجميع. ولنضرب مثلاً آخر بوظيفة الحداد. فالحداد لا بد له من أن يملك أسرار مهته التي توارثها أباً عن جد. وهي مهنة غريبة، فهو يستخدم النار (التي لا جسد لها) فيطبخ الحديد (الصلب) وهو ما يكسبه هبة ومهابة. ولكنه، في أثناء ممارسته لمهته، قد تمترق أطراف أصابعه، كما يعلو وجهه السواد، فهي مهنة خطيرة وغير نظيفة. ولذا، كانت بعض المجتمعات تربط بين مهنة الحداد وبين السحر. وغنى عن القول إن مهنة الحداد كانت دائماً مفيدة، بل أساسية وحيوية لكل المجتمعات. والبقاء أيضاً يتسم بالازدواجية نفسها، فمن تقوم به أنثى متميزة (فهي محط رغبة الرجال) ومشينة (لأنهم يستخدمونها).

ويمكن لمهنة مشينة أن تصبح مهنة متميزة مع التطور التاريخي (ومع تصاعد معدلات العلمنة). ومهنة التمثيل في المجتمعات التقليدية والانتقالية مهنة مشينة لا يقوم بها سوى الغرياء، ومن هنا كانت مشلات مصر حتى عهد قريب مجتذات من الخارج أو من بين صفوف الأقليات. وبالتدريج، بدأ تجنيدهن يتم من بين صفوف المجتمع (ومن بين

خريجات المعهد العالي للسينما). ثم تحوَّلت المهنة المشيئة إلى أكرم المهن تميُّزاً، وأصبح حلم النجومية هو حلم كثير من الفتيات، وهو حلم كل فتاة في العالم الغربي، فالتنجم هو قديس الحضارة العلمانية ورمزها الأكبر. وقل الشيء نفسه عن وظيفة الدبلوماسي والمضيفة.

أسباب وتاريخ تحوُّل الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية:

تناولنا من قبل الأسباب المؤدية لظهور الجماعات الوظيفية بشكل عام، ويمكن هنا أن نخفض من مستوى التعميم وتتناول الأسباب التي تؤدي إلى تحوُّل كثير من الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية. وللإجابة عن هذا السؤال لابد من استخدام نموذج مركب يعود بجذوره الظاهرة إلى مراحل تاريخية كثيرة وإلى العناصر الاقتصادية والدينية والسياسية:

١ - يبدو أن العبرانيين، منذ بداية ظهورهم في التاريخ، كانوا يُشكِّلون جماعة وظيفية. فقد كانوا يبدأون رُحلاً تُجنِّدُهم المجتمعات المختلفة للاضطلاع ببعض الوظائف التي يأبى أعضاؤها الأغلبية من القيام بها. وكلمة «خايبرو» (التي يُقال إنها أصل كلمة «عبري») تعني العبد الذي أصبح كذلك بمحض اختياره (أي مرتزق). ثم أخذ العبرانيون يستقرون تدريجياً منذ عصر القضاة وحتى عصر المملكة العبرانية المتحدة، حيث أصبحوا شعباً رعوياً تشغل بعض قطاعاته في الزراعة والحرف البدائية، ولم يعملوا بالتجارة على نطاق واسع. وفي هذه الفترة بدأ بعض العبرانيين يعملون جنوداً مرتزقة. ويمكن القول بأن أول دياسپورا يهودية حقيقية هي الجماعة العبرانية الآسيتلانية القتالية التي وُعدَّ لها فراغة مصر في جزيرة إلفنتين، لحماية حدود مصر الجنوبية، وهو تقليد استمر بعد ذلك في مصر البطلمية وفي سوريا السلوقية. ولم تكن هذه الدولة تمتع بمستوى تكنولوجي أو حضاري متقدم، ولهذا لم تكن قادرة على تشغيل كل سكانها، الأمر الذي اضطرهم إلى الهجرة.

٢ - كانت المملكة العبرانية المتحدة (والمملكتان العبرانيتان بعدها) دولة ضعيفة غير قادرة على حماية رعاياها، الأمر الذي أسفر عن أسر عشرات وربما مئات الألوف منهم، حيث هُجِّروا إلى بابل وأشور فتحوَّلوا إلى جماعات بشرية غريبة يمكن تجنيدها بوصفها مرتزقة أو مستوطنين، كما أنهم تخصصوا هناك في وظائف بعينها دون غيرها.

٣- استمر المبرانيون في العمل بالزراعة بعد التهجير البابلي، وإن بدأت تظهر بينهم قطاعات من الأثرياء الذين يدهوا يعملون في التجارة وأعمال الصرافة، كما تزايد عدد اليهود المرتزقة. وبدأت بعض الجماعات اليهودية تتحول إلى جماعات وظيفية استيطانية وقاتلية وتجارية.

٤- مما حمى هذا الاتجاه، وجود كثير من الجماعات اليهودية في الشرق الأوسط وفي حوض البحر المتوسط، وهي منطقة سيطرت عليها كثير من الإمبراطوريات، الواحدة تلو الأخرى، وكانت القوى الإمبراطورية الصاعدة تحالف مع أعضاء الجماعات اليهودية نظراً لعدم خشيتهم منهم وتجندهم في صفوفها بوصفهم مرتزقة أو مستوطنين أو حتى جواسيس.

٥- كانت فكرة الوطن الأصلي، مركز الاهتمام الديني لأعضاء الجماعات اليهودية، تساعد على إضعاف علاقتهم بوطنهم الجديد، وعلى عزلتهم عن مجتمعاتهم، وعلى انغلاقهم على أنفسهم. وكان من الممكن أن تختفى هذه الجماعات تماماً بسقوط الهيكل، ولكن الذي حدث أن فكرة الوطن الأصلي (الحنين إلى صهيون) حلت محل الوطن الأصلي ذاته، وهو ما أعطى أعضاء الجماعات اليهودية تماسكاً إنشائياً. ولكنه تماسك وهمي لأنه لم يعد هناك مركز قومي فعلى يحدد المعايير الدينية أو القومية. وبينما كانت الهويات اليهودية تتشكل في الواقع من خلال تشكيلات حضارية مختلفة، كان أعضاء الجماعات اليهودية يدورون في إطار فكرة الهوية اليهودية الإثنية الدينية الواحدة. وهذه التركيبة مناسبة إلى أقصى درجة للجماعات الوظيفية، ففكرة الوطن تضمن تماسكهم وعزلتهم وتجردهم اللازم للاضطلاع بوظائفهم المختلفة، بينما يساعد تكيفهم الفعلي على زيادة كفاءتهم وعلى أن يصبحوا في المجتمع دون أن يكونوا منه. وقد دعم تدوين التلمود هذه الازدواجية: الاستقلالية الإثنية النفسية من ناحية والتكيف والاندماج الفعلي من ناحية أخرى. فالتلمود يضم التفاصيل الخاصة بشعائر الصلوات في الهيكل وكل التفاصيل الخاصة برباء الكاهن الأعظم والشعائر الخاصة بسنة البويبيل والسنة السبية، كما يضم أدق التفاصيل الخاصة بما سيحدث بعد عودة الماشح إلى صهيون وكل الشعائر الخاصة بحياة اليهودي خارج مجتمع الأغيار، أي أن التلمود كرس عزلة أعضاء الجماعة وقتنها وزود فكرة الهوية اليهودية بإطار واضح وتحول هو ذاته إلى «وطن اليهود (الوهمي) المتنقل» الذي يشكل نقطة مرجعية نفسية دون أن يكون مأوى حقيقياً لهم.

٦ - طبيعة المجتمع الإقطاعي في الغرب من أهم العوامل التي أدت إلى تحوُّل كثير من الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية .

(أ) وقد أشرنا إلى أن أحد أهم أسباب ظهور الجماعات الوظيفية وجود ثغرة في المجتمع بين رغباته وحاجاته من جهة ومقدرته على الوفاء بها من جهة أخرى . وقد كانت مثل هذه الثغرة قائمة في المجتمع الإقطاعي الغربي ، حيث كان هناك نبلاء وفرسان من ناحية وفلاحون من ناحية أخرى . وكان النشاطان الأساسيان هما القتال والزراعة ، وأدَّى هذا إلى ترك النشاطات المالية والتجارية وبعض الحرف في حاجة إلى عنصر غريب ليقوم بها . وقد قامت كل من المدن المختلفة وأعضاء الجماعات اليهودية بسد هذه الثغرة . وبينما كان اندماج المدن في الاقتصاد القومي يتزايد على مرَّ الأيام ، حتى أصبحت جزءاً عضوياً منه وقامت بتغييره وقيادته في نهاية الأمر ، كانت غربة أعضاء الجماعات اليهودية وعزلتها وانفصالها تزايد ، وكان وضعها بوصفها جماعة وظيفية غير ملتزمة بالاقتصاد الوطني يتعمق .

(ب) كان أعضاء الجماعات اليهودية يشكلون الأقلية الوحيدة في الغرب تقريباً ، لذا كان عليهم الاضطرار بكثير من الوظائف المشينة والتميَّزة (المالية والحرفية والمهنية) . وساهمت عمليات الطرد المختلفة (التي استمرت حتى نهاية القرن التاسع عشر ووصلت إلى ذروتها مع وعد بلفور) في تدعيم هويتهم بوصفهم جماعات وظيفية ، إذ إنها لم تضرب بجذورها في أي رقعة جغرافية .

٧ - ويرغم أهمية كل الأسباب السابقة ، فإن أهم أسباب تحوُّل الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية هو علاقتهم بالزراعة وملكية الأرض الزراعية :

(أ) ففي العصور الوسطى في الغرب ، على عكس ما هو شائع ، كان من حق اليهود في كثير من بقاع أوروبا امتلاك الأراضي الزراعية . وبدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي ، ضاقت الرقعة الزراعية في أوروبا وظهرت قوانين تمنع أعضاء الجماعات اليهودية (والأديرة والكنائس) من ملكية الأرض . وربما شكل أعضاء الجماعات اليهودية بالذات خطراً على الرقعة الزراعية لأنهم عنصر تجاري متحرك ، ولذا ظهر الخوف من أن يحوز اليهودي أرضاً زراعية وهو غريب متنقل ، فتنتقل ملكيتها إلى غرباء ويصب ريعها خارج الإمارة التي تُوجد فيها .

(ب) وكان محرِّماً استئجار أرقاء مسيحيين لزراعة الأرض ، وفي الوقت نفسه ، حرِّم عليهم الشريعة اليهودية استئجار أرقاء يهود ، الأمر الذي جعل الملكية

الزراعية شيئاً غير مشعر بالنسبة لليهودي . كما أن تحريم العمل على اليهودى فى يوم السبت وتحريمه على المسيحيين يوم الأحد ، جعل التعاون بينهما مستحيلاً لأن هذا يعنى إجازة أسبوعية مدتها يومان ، وهو ما جعل النشاط الزراعى غير مربح بل مستحيلاً فى بعض الأحيان .

(ج) يبدو أن الطبيعة الطائفية للجماعة اليهودية ، وضرورة القيام بالشعائر الدينية ، جعلت اليهود يفضلون الإبقاء على الصلات الدائمة فيما بينهم للقيام بالشعائر التى لا يسهل القيام بها فى ظروف الوحدات الريفية المتباعدة . وقد أوجد هذا البنيان المتميز انجهاً بين القادمين الجدد للبقاء فى المجتمعات التى أقامها أبناء ملتهم .

كل هذه الأوضاع اضطرت أعضاء الجماعات اليهودية لبيع أراضيهم الزراعية ، وصدرت التشريعات التى تحرم عليهم امتلاكها ، فزاد تركيزهم فى التجارة وتبلور وضعهم بوصفهم جماعة وسيطة تجارية أو مالية .

مع حلول العصور الوسطى فى الغرب ، ابتداءً من القرن التاسع الميلادى على وجه الخصوص ، تسارعت عملية تحويل الجماعات اليهودية فى العالم الغربى إلى جماعات وظيفية ، حيث ملأ اليهود الفراغات بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين وأصبحوا أئمان بلاط (انظر الفصل السابع) ، أى جماعة مالية تابعة للباط الملكى تضطلع بدور التجارة والربا وجمع الضرائب ، وهى فى الواقع مسميات مختلفة للجماعة الوظيفية التى تُستخدم أداة لها . ونظراً لوجود جماعات يهودية فى العالمين الإسلامى والمسيحي ، فقد استفاد أعضاؤها من شبكة الاتصالات الدولية وأصبحوا يشكلون ما يشبه الجماعة الوظيفية المالية على المستوى الدولى ، واشتغلوا بالتجارة الدولية (مثل تجارة الفراء والمنسوجات والتوابل والرقائق) وأعمال الصيرفة . وبدأ تركيزهم فى الحرف التى تتطلب مهارة فنية فائقة مثل صناعة الزجاج والصبغة ، أو ترتبط بسلع معينة مثل الذهب وديب الجلود والخمور (وهى عادة سلع نادرة أو نفيسة أو غير عادية وذات طابع استهلاكى) أو فى الحرف التى يمكن لصاحبها أن يحمل أدواته ورأسماله السائل معه (السجاد - الجواهر - أدوات خاصة) . ويمكن القول بأنه مع حلول القرن الثالث عشر الميلادى ، أصبح ذلك هو الوضع القانونى والاقتصادى لمعظم الجماعات اليهودية فى أوروبا الإقطاعية (لكن هذا لم يكن يعنى عدم وجود فلاحين يهود يحملون بالزراعة ، فقد كان هناك ، فى البلقان وبلاط الحزور والصين وبولندا وإسبانيا المسيحية ، يهود يحملون بهذه المهنة) .

ويلاحظ أن ظاهرة تحول بعض أعضاء الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية لم

تكن مفسورة على العالم الغربى وإنما امتدت لتشمل العالم الإسلامى ، ولكن اليهود لم يكونوا الجماعة الوظيفية الوسيطة الوحيدة فيه . كما أنه كان ثمة تنوع فى حرف ووظائف أعضاء الجماعات اليهودية ونشاطهم الاقتصادى فى العالم الإسلامى ، حتى إن هـرمهم الاقتصادى والحرفى لم يكن يختلف أحياناً عن الهرم الاقتصادى والحرفى فى المجتمع ككل .

أصول نموذج الجماعة الوظيفية،

وقد يكون من المقيد أن نـبين كيفية تشكل نموذج الجماعة الوظيفية . تعود جذور النموذج إلى تجربتى الحياتية . فإدراك الفرق بين التعاقد (فى مجتمع الإسكندرية الذى انتقلت إليه عام ١٩٥٥) والتراحم (فى مجتمع دمنهور الذى وكـدت فيه) ساهم فى تطوير هذا المفهوم (فالجماعة الوظيفية جماعة تعاقدية لا تدخل فى علاقة تراحمية مع المجتمع) . وقد لاحظت فى مقتل حياتى الفروق الواضحة بين البورجوازية الريفية والبورجوازية الحضرية (بورجوازية أهل القاهرة والإسكندرية)، مما جعلنى أتوصل إلى أن الموقع الطبقي للإنسان لا يصلح وحده لتحديد موقفه، وأن هناك عناصر غير اقتصادية (مثل الانتماء والثقافة) تـتـزج مع العناصر الاقتصادية بحيث لا يمكن فصل الواحد عن الآخر . وقد نشأت فى دمنهور التى كان أهلها يتباهون بأنه لا يوجد فيها أى تاجر أجـنبى، وأن التاجر الأجنبى الوحيد ذبـع منذ زمن بعيد! وقد حكى لى والذى قصة مصنع الكبريت الموجود فى دمنهور . فقد قرر أحد التجار الدماهرة أن يؤسس هذا المصنع، فاستدعى خبيراً أجنبياً حتى يصنع خلطة الكبريت، وأنه حينما طـُلب منه أن يـُعلـمه أسرار المهنة رفض (لأنه كان يعرف أن صاحب المصنع سيقوم بطرده بعد ذلك) . فأخبر التاجر الدمنهورى خبيره الأجنبى بأنه سيقوم بعدة إصلاحات معمارية . وبالفعل قام بإعادة تشييد السقف حينما كان الخبير يقضى إجازته السنوية، ولكنه بنى كوة سرية فى السقف يمكنه من خلالها مراقبة الخبير وهو يعد خلطة الكبريت . وكان صاحب المصنع يتظاهر بأنه عائد لمتزله ثم يصعد إلى سقف المصنع وينام على بطنه ليراقب السيد الخبير، ثم يعود إلى منزله ويقلده إلى أن توصل إلى سر الخلطة فطرده .

وقد عشت فى الإسكندرية منذ عام ١٩٥٥ حتى عام ١٩٦٣ . وكانت الإسكندرية مدينة تهيمن عليها جماعات اليونانيين والإيطاليين وغيرهم إلى أن كان عام ١٩٥٦ (مع العدوان الثلاثى) وحل محلهم مصريون . ولاحظت أن هناك بعض الصناعات (مثل

صناعة السينما وقطاعات الفن [الفناء - الرقص - بل والرسم والنحت أحياناً] يتركز فيها الأجانب وبعض يهود مصر، تماماً مثلما لاحظت أن كثيراً من مضارب الأرض في الإسكندرية يمتلكها يونانيون، وأن هذه الصناعات والقطاعات يتم تمصيرها (أي تصفية الجماعات الوظيفية التي تتركز فيها) بظهور عناصر مصرية محلية. وقد رأيت أبى داخل هذا النمط: تاجر من دمنهور يتحول إلى أحد رجال الصناعة حينما يرحل أصحاب المصانع الأجانب الذين كان يشتري منهم البضائع. وقد لاحظت ضعف الانتماء الوطنى عند أبناء الأجانب الذين زاملتهم فى جامعة الإسكندرية؛ فمصر بالنسبة لهم هى مجرد مكان يستمتعون به.

وعما استرعى انتباهى أن بعض الوظائف التي كانت هامشية يضطلع بها الأجانب وحدهم تصبح وظائف محترمة تحلم بها بنات الناس الطيبين. خذ، على سبيل المثال، وظيفة المضيضة حتى الستينيات وبداية السبعينيات، لم يكن من الممكن لأحد أن يذكر أن أخته أو إحدى قريباته تعمل مضيضة، وكانت المضيضات يقلن دائماً إنهن سيعملن لعدة سنوات ثم يستقلن، أى أن عملهن بهذه الوظيفة ليس هو نهاية المطاف. وكان الوضع نفسه ينطبق على المثلاث.

كان يمكن لكل هذه التجارب أن تظل مجرد تجارب شخصية، لولا قراءتى لكتاب ماركس المسألة اليهودية الذى يتحدث فيه عن سيادة العلاقات التعاقدية فى المجتمع بحسبانه «تهويداً» للمجتمع، أى أنه حول اليهودى إلى نموذج. وكذلك كتاب المفكر الماركسى (الشروتسكي) أبراهام ليون Abraham Leon المسألة اليهودية الذى طور فيه مفهومه لليهود بوصفهم أمة/ طبقة، وهى محاولة للتركيب، عن طريق مزاجية مفهومين مختلفين متناقضين: الطبقة والأمة.

وقد ازداد نموذج الجماعات الوظيفية تبلوراً فى الرياض، إذ يُشار إلى الأجانب أمثالى من العاملين فى البلاد الخليجية باسم «الوافدين» وأحياناً «المتعاقدين». وقد كان اصطلاح «متعاقدين» يصف موقف العاملين فى دول الخليج ورؤيتهم بدقة. فهم موجودون فى هذه الدول لأنها فى حاجة إلى خبراتهم. وحينما يكتسب أهل البلد هذه الخبرات، فعلى المتعاقدين أن يعودوا إلى بلادهم. فالعلاقة بين البلد المضيف والمتعاقد علاقة تعاقدية نفعية. وكانت بعض الجهات التى يعمل فيها المتعاقدون لا تخبرهم بتجديد عقودهم أو إلغائها إلا فى آخر لحظة، وقيل إن الهدف هو ضمان كفاءة المتعاقد وولائه للذين لا أساس لهما سوى العقد ويتهيان فور إلغائه! كما كان يُستغنى أحياناً عن المهنيين ذوي الخبرة

الذين يتقاضون مرتبات عالية (أساتذة الجامعة مثلاً) ويُستبدل بهم مهنيون حديثو التخرج، وذلك بهدف التوفير، (لغك الواحد باثنين) كما يقال؛ وهذه العبارة هي حوسلة كاملة للمتعاقدين، أى تحويله إلى وسيلة ومن كيف إلى كم.

وبالفعل، يعيش كثير من المتعاقدين فى عزلة لا يشعرون بأى عاطفة نحو الوطن المضيف، تنتهى علاقاتهم به مع انتهاء العقد، ويتحدث كثير منهم عن العودة إلى بلاده الأصلية، ولكنها فى واقع الأمر تتحول فى ذهنهم إلى أرض الميعاد يتحدثون عن العودة إليها ولا يعودون إلا عند انتهاء العقد. فالوطن الأصلى ليس سوى النقطة المرجعية الصامتة التى تقوض العلاقة بين الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما (فهو مقيم مؤقت)، مما يجعله شخصية حركية، وكياناً غير متجذر فى أى شيء، ويجعله يتحمل وضعه لأنه وضع مؤقت وحسب.

وكان كثير من المتعاقدين يعيش فى ظروف معيشية مزرية لا يمكنه أن يرضى بها فى بلده، ولكنه قبل ذلك حتى يحقق التراكم، ولأن فترة التراكم التقشفية قصيرة. ويتبع عن هذا تفتير شديد على النفس إلى درجة متطرفة أحياناً.

ويعيش المتعاقدون عادةً فى جيوتو خاص بهم، إما فى معسكرات عمال (إن كانوا من عمال النظافة مثلاً) وإما فى شقق مكيفة الهواء (إن كانوا من المهنيين). ولكن، سواء أكانت معسكرات بسيطة أم شققاً مكيفة، فإنها بعيدة عن أصحاب البلد. والمتعاقدون لا علاقة لهم بالأوضاع السياسية ولا بعامة الشعب فى بلدهم المضيف. فهم يتبعون الحكومة أو الكفيل. أما الحلولية فتظهر فى تباين المتعاقدين ببلدهم وكأنهم شعب الله المختار.

وقد أحببت السعوديين إلى درجة كبيرة، إذ وجدت بين طلبتى وفاءً وطيبة وذكاءً خارقاً. وفكرت مرة فى أن أرتدى الزي السعودى حتى لا يشعر طلبتى بأن أستاذهم مختلف عنهم، فنحن كلنا عرب ومسلمون. وكنت ألتحدث مع صديق سعودى عن عزمى هذا، فحفرنى من أن أفعل، إذ سيعُدُّ هذا محاولة للتقرب من السعوديين وشكلاً من أشكال النفاق. وحينما تمصقت فى موضوع الرداء هذا، اكتشفت أنه ليس مجرد زى محلى، وإنما هو فى واقع الأمر حاجز نفسى أقامه المجتمع (بشكل واعي أو غير واعي) حتى يظل هناك حد واضح بينه وبين «المتعاقدين الغرباء» (وهذا هو الاسم الذى اخترعته فى البداية لأعضاء الجماعات الوظيفية). واكتشفت أن هناك حواجز غير الرداء (علاقات التزاوج - العلاقات بين الذكور والإناث)، أى اكتشفت لغة كاملة من الرموز لتفريق أهل

البلد عن الغرباء المتعاقدين ، ووجدت شبهاً كبيراً بين وضع اليهود في الحضارة الغربية (يمشون في البلد ولكنهم ليسوا منه) وبين وضع المتعاقدين الغرباء .

وقد ظهر نموذج الجماعة الوظيفية بشكل جنيني في موسوعة ١٩٧٥ ، فتمتدق واتسع في السعودية ثم الكويت ، وخرج من عالم التجارة إلى عالم النشاط الإنساني ككل ، ووضع الغريب في للمجتمعات الإنسانية ، بل والطيمة البشرية ذاتها (أو «الإنسانية المشتركة» ، كما أفضل القول الآن) . ودرست بعض أعمال جورج زيميل George Zimmel ، عالم الاجتماع الألماني الذي كتب عن سوسولوجيا الغريب ، وبطيعة الحال ، قرأت بعض أعمال ماكس فيبر Max Weber وفرنر سومبارت Werner Sombart ، وهم الذين يتناولون إشكالية أصول الرأسمالية وعلاقتها باليهود واليهودية («رأسمالية اليهود النبوذة» ، كما يسميها فيبر) . كما درست بعض الأدبيات الخاصة بالجماعات (التجارية) الوسيطة والجماعات التجارية الهامشية في علم الاجتماع الغربي .

ولعل نموذج الجماعة الوظيفية قد تم تطويره بشكل حاسم لدى تأليف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ذاتها ، فمن خلال عمليات الرصد المستمرة لوظائف اليهود بدأ نمط يتحدد ، يظهر ويتكرر ، حاولت في بداية الأمر تفسيره من خلال الأطروحات التي استخلمتها في موسوعة ١٩٧٥ ، ولكن نطاق النمط السائد ضاق عن التفاصيل المتزايدة ، فاضطرت إلى توسيع حدوده وإعادة تسميته عدة مرات إلى أن انتهى بي الأمر بمصطلح «جماعات وظيفية» .

الفصل الثانى

الجماعات الوظيفية، دراسة تطبيقية

درسنا فى الفصل السابق السمات الأساسية لنموذج الجماعات الوظيفية ونموذج الجماعات الوظيفية اليهودية وكيف تشكل النموذج. وسنحاول فى هذا الفصل أن ندرس تباديات النموذج. وعلى الرغم من تعدد هذه التباديات وتوقعها، فإن استخدام النموذج المركب الذى وضعناه سيعايد على كشف الوحدة الكامنة خلف التفرع.

اقتنان ويهود البلاط

من أهم تباديات نموذج الجماعة الوظيفية ما يسمى «اقتنان ويهود البلاط»، وهما ظاهرتان ظهرت الأولى منهما فى العصور الوسطى والثانية فى القرن السادس عشر فى أوروبا. وكى نفهم الظاهرة الأولى، أى ظاهرة يهود البلاط، سنحاول كشف أبعاد المفهوم الدينى «الشعب الشاهد». ساد هذا المفهوم فى العصور الوسطى الكاثوليكية فى الغرب، وهو مفهوم له جانبان متناقضان ولكنهما مع هذا متكاملان. أما الجانب الأول، فهو رؤية الكنيسة لليهود بحسبانهم الشعب الذى أنكر المسيح المخلص عيسى بن مريم الذى أرسل إليهم فسلبوه بدلاً من الإيمان به. وقد رأى آباء الكنيسة أن الهيكل هُدم وأن اليهود تشتتوا عقاباً لهم على ما اقترفوه من ذنوب.

أما الجانب الآخر، من فكرة الشعب الشاهد، فإنه يعود أيضاً إلى آباء الكنيسة، خصوصاً القديس بولس، حيث يذهب إلى أن رفض اليهود قبول مسيحهم للمخلص هو سر من الأسرار. وهم يحملون الكتاب المقدس الذى يتنبأ بمقدمه منذ أيام المسيح، ومع هذا ينكرونه، ولذا فقد وُصفوا بأنهم «أغبياء يحملون كتاباً ذكياً» (أى لا يعون فحوى ما يحملون). وتنبأ القديس بولس أيضاً بأن قسوة قلب إسرائيل ستزداد على مر الأيام إلى أن ينتصر الأغيار جميعاً، وحينئذ سيتم خلاص إسرائيل نفسها (أى اليهود) بوصفها شعباً

بالمعنى الدينى . كما تنبأ بأن اليهود سيهيمنون على وجوههم بلا مأوى ولا وطن حتى نهاية الزمان .

وقد ساهم كلا العنصرين المتناقضين السابقين فى صياغة السياسة الكاثوليكية إزاء الجماعات اليهودية ، فكانت الكنيسة ترى ضرورة الإبقاء على اليهودية عقيدة وعلى اليهود شعبا شاهدا سيؤمن فى نهاية الزمان بالمسيحية ، ولذا تنبئ حمايتهم من الهلاك والدمار ، ولكن يجب أيضاً وضعهم فى مكانة أدنى من المسيحيين . ولهذا ، كانت الكنيسة تقوم بحملات تبشيرية بين اليهود ، ولكنها فى الوقت نفسه كانت تمنع تنصيرهم بالقوة وتُحرّم توجيه تهمة الدم إليهم ، ومن هنا كان الدور المزدوج للكنيسة ؛ فقد ساهمت فى اضطهاد اليهود ولكنها أدت فى الوقت نفسه دوراً أساسياً فى حمايتهم من الجماهير الغاضبة المستفحلة وفى الإبقاء عليهم .

وقد وضع مفهوم «الشعب الشاهد» اليهود على حدود التاريخ الغربى وعلى هامش التشكيل الحضارى الغربى ، وعمقت حدوديتهم وهامشيتهم بحيث يمكن القول إن فكرة الشعب الشاهد الكاثوليكي هى المقابل الدينى للمفهوم الدينى لأتقان البلاط ، ذلك المفهوم الذى حدد وضع اليهود بوصفهم جماعة وظيفية بسيطة . ويُلاحظ أن فكرة الشعب الشاهد تؤكد ضرورة الحفاظ على اليهود أداة وعنصر اغتراب لا جذور له فى الحضارة الغربية ، وذلك ليخدموا غرضاً أو هدفاً غير يهودى .

وقد تعمق هذا الإطار الفكرى فيما بعد فى الفكر البروتستانتي الخاص بالعقيدة الألفية وعقيدة الخلاص الاسترجاعية التى ترى أن اليهود أداة من أدوات الخلاص ، وأنه لا بد من استرجاعهم لفلسطين تمهيداً لعودة المسيح المخلص ، حيث ستدلع معارك ضارية تنهى إبادة تُلثى اليهود وتنصير التُلث الباقي . وتحت علمنة المفهوم فيما بعد فتحوّل إلى ما نسميه «الشعب المعصوم المتبوء» ، أى أن اليهود يشكلون شعباً عضوياً متبوءاً لا مكان له داخل الحضارة الغربية ، وهو المفهوم الذى يشكل إطار التصور الغربى للجماعات اليهودية منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادى .

بعد أن تناولنا المكوّن الدينى فى النموذج التحليلى المركب الذى نحاول صياغته ، يمكننا تناول المكوّن الاقتصادى الاجتماعى ، وهو ظاهرة «أتقان البلاط» ، وهى ترجمة العبارة اللاتينية «سرفى كاميراى ريجيس» *servi camerae regis* ، وتعنى حرفياً «أتقان أو عبيد الغرفة أو الخزانة الملكية» . وكان المصطلح يعنى عدة أشياء قد تبدو متناقضة :

١- أن اليهود عبيد الملك أو الإمبراطور أو النبلاء . وهو أمر اختلف باختلاف الفترة الزمنية أو الرقعة الجغرافية .

٢- أنهم ملكية خاصة للملك وحده .

٣- أنهم، لذلك، يتمتعون بحمايته .

٤- ويتمتعون بمزايا خاصة .

٥- وأن أي سلطة غير البلاط الملكي لا يمكنها أن تتعرض لهم .

وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب يُعدّون غرباء . وقد كان الغريب تطبق عليه قوانين الصيد التي تجعل بعض الحيوانات ملكية خاصة للملك بحسب القانون (العرف) الألماني؛ ومن هنا نجد أن اليهود كانوا يتبعون الملك ويؤمّنون تحت حمايته ويصبحون من ألقائه . ومن هنا، كان لابد أن يستند وجودهم إلى موائيق خاصة تمنحهم حقوقاً ومزايا معينة نظير اضطلاعهم بوظائف محدّدة . ومن ناحية الأساس، كانت هذه الوظائف هي التجارة والربا وجمع الضرائب .

ويعود المفهوم (دون المصطلح) إلى أيام شارلمان ولويس النقيّ في القرن التاسع الميلادي حيث منح اليهود الموائيق . ولكن المصطلح نفسه استُخدم لأول مرة في القرن الثاني عشر الميلادي في مرسوم الإمبراطور فريدريك الأول الصادر في عام ١١٥٧ ، والذي أكدّه في عام ١١٨٢ . وقد صدر مرسوم ملكي فرنسي عام ١٢٣٠ جاء فيه إشارة لليهود بعدّهم من الرقيق، حتى إنه إذا هرب يهودي من مقاطعة أحد البارونات لمقاطعة أخرى كان من حق البارون أن يسترده «كما لو كان أحد أرقائه» (باللاتينية : تانكوام بروبريوم سيرفيريوم . *tanquam proprium servium*) . وقد استخدم فريدريك الثاني المصطلح نفسه عام ١٢٣٦ للإشارة إلى كل يهود ألمانيا .

ويعني مفهوم ألقائ البلاط أن أعضاء الجماعات اليهودية، من خلال تبعيتهم المباشرة للملك، يقعون خارج نطاق العلاقات الإنشائية، وأنهم بذلك أصبحوا جزءاً من الطبقة الحاكمة أو على الأقل أداة في يدها . ولم يكن اليهود ملكية خاصة للملك أو لغيره بالمعنى المجازي، كما قد يتبادر للذهن لأول وهلة ، فقد كانوا ملكية خاصة بالمعنى الحرفي كالعبيد أو المحالين . وتعني كلمة «سرفوس» *servus* اللاتينية «الخادم» أو «العبد» أو «الرقن» . وقد عبّر قانون إسبانيا الشمالية عن المفهوم حين نص على أن اليهود «عبيد الملك، وهم دائماً ملك الخزينة الملكية» . وفي قانون آخر، يُشار إلى اليهود بأنهم «رجال الملك، يرثهم من

يرث العرش». ويستخدم ميشاق ثالث اصطلاحات مثل: «جودايوس هابيرى» judaeos habere أى «حق امتلاك اليهود» أو «جودايوس تيرى أى «حق الاحتفاظ باليهود»، بل وعبارة «جودى نوسترى judei nostri أى «يهودنا». وقد ورد نص، فى أحد القوانين الصادرة فى إنجلترا فى القرن الثانى عشر الميلادى، يوضح هذا المفهوم تماماً، جاء فيه ما يلى: «كل اليهود حيما كانوا فى المملكة هم موالى الملك ونعت وصايته وحمايته، ولا يستطيع أى منهم أن يضع نفسه تحت حماية أى شخص قوى، دون رخصة بذلك من الملك؛ لأن اليهود أنفسهم وكل منقرلاتهم ملك للملك («تشاتيل chancel») ولذلك، إن قام أى فرد باحتجازهم أو احتجاز أموالهم فإن من حق الملك، متى شاء واستطاع، أن يطلب بهم بحسبانهم حقاً خالصاً له».

وكان يتم شراء أعضاء الجماعات اليهودية ويبيعهم ورهنهم وكأنهم أشياء ثمينة. وفى ألمانيا، أهدى أحد النبلاء عام ١٣٠٠ لأسقف مدينة ميتر كل يهود قرائنكفورت. وكان من الممكن أن يقوم مالك اليهود برهنهم، وقد منح هنرى الثالث يهوداً لآبته إدوارد الذى قام برهن اليهود لدى أعدائهم المرابين الكوهارسيين. وحينما منح هنرى الثالث (عام ١٢٥٦) القلعة وما حولها من أرض إلى جى دى ووكفور، استثنى من ذلك غابة كنتجزوود ويهود المدينة.

ولأن أعضاء الجماعات اليهودية كانوا سلعة ثمينة، أمر هنرى الثالث (ملك إنجلترا) موظفى الحدود التابعين له بفتح الحدود أمام اليهود والترحيب بهم، ولكنه أمر فى الوقت نفسه بحظر خروجهم منها. وفى عام ١٢٥٤، قابله وفد من اليهود وطلبوا إليه السماح لهم بمغادرة البلد، ولكنه رفض طلبهم وهددهم بأن من يُضَيِّط وهو يغادر البلد سيُعاقب أشد العقاب. وإذا قُتل يهودى أو ألحق به الأذى لا تُدفع دية أو التعويض عنه لأهله وإنما كانت تُدفع للملك (شارلمان، مثلاً) بوصفه مالك اليهود. وفى إسبانيا المسيحية، كان من حق المحاكم اليهودية أن تصدر حكمها بالإعدام على أى يهودى، وأن تقوم بتنفيذ الحكم عليه ولكن بعد أن تدفع ثمنه للملك. وإن ألحق إحدى المدن الأذى باليهود، كان عليها دفع غرامة للإمبراطور.

وكان يوسع من ليس لديه يهود أن يقتنيهم وأن يحصل على المواثيق الإمبراطورية التى تخول له ذلك. فى عام ١٣٨٥، قامت مدن مقاطعة سوابيا بشراء اليهود المقيمين فيها من الإمبراطور حتى يسنى للمدينة استغلالهم أو استثمارهم بنفسها.

وكانت حماية الإمبراطور لليهود تمتد لتشمل حرية الحركة وإعفاءهم من كل القيود

التي كانت تعوق التنقل والتجارة، كما كانت تشمل مزايا ضخمة تضمهم في مرتبة أعلى من كل طبقات المجتمع المسيحي في العصور الوسطى ربما باستثناء النبلاء، وكانت هناك حالات يتساوى فيها اليهود مع كبار النبلاء.

كان اليهود جماعة وظيفية مالية نشطة تساعد في تحويل الثروة الطبيعية للدولة إلى نقد. فهم وسيلة لزيادة دخل الأفراد وبيع الدولة. فاليهود، بوصفهم أفتان بلاط، كانوا خاضعين تماماً للملك أو لمن يمتلكهم، إذ كان يفرض عليهم ما يشاء من ضرائب. وفي العادة، كانت تُفرض عليهم ضرائب أعلى من تلك التي كانت تُفرض على التجار المسيحيين. وكان الملك يصرح لهم أحياناً بفائدة أعلى مما هو مصرح به للعربى المسيحي، وذلك لأن ثروة اليهود كانت دائماً تنصب، في نهاية الأمر، في الخزنة الملكية. وبعبارة أخرى، كان اليهود مجرد أداة في يد الحاكم يمكنه عن طريقها استغلال سائر طبقات المجتمع. فكان اليهودي يمتص الثروات والأموال من المجتمع، ثم يقوم الملك بعد ذلك باعتصاره عن طريق الضرائب الباهظة وبيع المواتيق والمزايا له. ومن هنا تشبيه أعضاء الجماعات اليهودية بـ«الإسفنجية» التي تمتص الماء ثم تفتقه بالضغط عليها. واليهودي، بهذا المعنى، مملوك تستخدمه السلطة لقمع الجماهير. وأداة الاستغلال التي يستخدمها المملوك، كقرد في جماعة وظيفية قتالية، هي سيفه. أما أداة الاستغلال التي يستخدمها اليهودي، فهي رأس المال الربوي. وإذا كان المملوك المقاتل يُريق دم أعدائه بسيفه حتى تستمر السلطة في الاستيلاء على الثروات والأموال، فإن اليهودي يمتص المال والثروات مباشرة من رأس المال.

وقد ترجمت الجماعة الوظيفية في القرن السادس عشر نفسها إلى ظاهرة «يهود البلاط» نتيجةً للتحولات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الغربي. ويهود البلاط هم وكلاء الحكام ومستشاروهم في الأمور التجارية والمالية في العالم الغربي، وهم من أهم الجماعات الوظيفية الوسيطة في عصر الملكيات المطلقة في أوروبا، خصوصاً في وسطها، في القرن السابع عشر. وقد ظهرت حاجة الأمراء الألمان إلى يهود البلاط ملء الفراغ الذي خلفه تفتت الطبقة الوسطى الألمانية التي كانت قد وصلت إلى قدر عالٍ من القوة قبل ذلك (ولكنها تفتتت إلى بورجوازيات صغيرة تقطن في مدن صغيرة وزادت العوائق الإقطاعية)، وتأكل جهاز الدولة الألمانية ذاته. ومع قيام الإمارات الألمانية، حاول كل أمير على حدة أن يطور إمارته. ولكن الطبقات والثغابات الإقطاعية التقليدية كانت تقف حجرة عثرة أمام سعى الأمير إلى فرض هيمنة وهيمنة الدولة على كل رعاياه وكل نواحي حياتهم

(وهذا هو هدف الدولة القومية الحديثة). كما أن الأمير كان يحتاج إلى رأس مال لتنمية دولته أو إمارته وتنظيم إدارتها، أى أنه كان فى حاجة إلى أدوات إنتاج وإدارة. وقد ظهر يهودى البلاط ليملاً هذه الفجوة وليصبح أداة إنتاج وأداة إدارة. وكان يهود البلاط مرشحين لهذا، أكثر من أى مادة بشرية أخرى، لعدة أسباب: لأنهم كانوا يمتلكون رأس المال اللازم لعملية التنمية، كما كانوا جزءاً من شبكة مالية ضخمة تُسهّل لهم عملية اقتراض الأموال المطلوبة. وكان لديهم الخبرة الإدارية اللازمة لإدارة الإمارات الجديدة. ولم يكن يهود البلاط يتمتعون بأى حقوق، سواء حقوق مواطنى المدينة أو حقوق أعضاء نقابات الحرفيين أو الطبقات والفئات القطاعية. ولم يكن هناك مؤسسة، مثل الكنيسة، تحميهم وتضعهم تحت رعايتها. وكانت كل حقوق يهودى البلاط منحة من الأمير يخلعها عليه حين يشاء ويحببها عنه حين يقرر ذلك.

لكل ما تقدّم كان يهود البلاط رجالاً هامشين لا حقوق لهم ولا أساس من القوة ولا أمل لهم فى الحصول عليها. وهم فى هذا يشبهون الخصيان، وكما وصفهم أحد الكتاب فهم خصيان غير مختصين. ومن ثمّ فهم لا يهلّون الأمير من ناحية، كما أنهم يشكلون أداته الإنتاجية والإدارية ذات الكفاءة المطلوبة من ناحية أخرى.

وكانت العلاقة بين يهود البلاط والأمراء علاقة نفعية تماماً، فهم يستفيدون من علاقتهم بالحاكم ليحققوا الثروات ويحصلوا على المزايا. وهو بدوره يبقى عليهم بمقدار ما يستفيد من وجودهم بوصفهم مصلداً لا ينضب للثروة، يعتصر كميات كبيرة من أموالهم عن طريق الضرائب التى يفرضا عليها ومن خلال الهدايا التى كان يحصل عليها منهم فى مناسبة تتويجه وفى غير ذلك من المناسبات. كما أنهم كانوا يشترتون منه حقوقهم وامتيازاتهم نظير أموال طائلة. وإلى جانب هذا، كانوا يؤدون كيرا من الخدمات للبلاط، أى أنهم كانوا أداة للتاج لا تربطهم به رابطة وثيقة تتجاوز المستوى الاقتصادى النفعى. وكان كل يهودى بلاط يملأ فجوة وظيفية محدّدة، ويرتبط وجوده وكذلك مكانته بها، فإن انتفى وجود الفجوة انتفى وجوده. لكل هذا، كان الملك يتخلى عن يهود البلاط ويتخلص منهم عندما يشغل عنصر اقتصادى آخر وظيفتهم، كان تنشأ طبقة بورجوازية محلية، أو يتسع نطاق رغباته بحيث لا يستطيع المموّجون اليهود أن يقوا بحاجاته.

وكان من السهل على الملوك التخلص من يهود البلاط، بل ومن كل الجماعات اليهودية، لأنهم لم يكونوا أصحاب رؤوس أموال ضخمة وإنما كانوا أساساً، وبالدرجة الأولى، عنصراً اقتصادياً إدارياً كفتا تتبعهم شبكة اقتصادية ضخمة. ولذا، لم يكن أعضاء

الجماعة يشكلون طبقة مستغلة ذات نفوذ وكيان مستقلين وإنما كانوا أداة استقلال تابعة وعميلة ومرتبطة بإحدى الطبقات أو القطاعات الحاكمة . كما أنهم كانوا مكروهين من الجماهير بوصفهم أداة الاستغلال المباشرة، ومن البورجوازية المحلية لأنهم يشكلون غريباً لها، ومن النبلاء وكثير من أعضاء النخبة الحاكمة لأنهم أداة في يد الملك يستخدمها لتدعيم نفوذه على حسابهم . ولم يكن لأعضاء الجماعات اليهودية أى علاقة حميمة بأى من فئات المجتمع . وكثيراً ما كانت تُصادر أموال يهودى البلاط بعد موته ، كما كان الأمير أو الملك يرفض دفع الديون التى عليه . أما الذى لم يفقد ثروته بهذه الطريقة ، فقد أدت التحولات الاقتصادية ، مثل اتساع نطاق الرأسمالية الغربية أو تزايد ضخامة مشروعاتها أو ظهور بورجوازيات محلية قوية ، إلى تهميشه أو إفلاسه ، حيث لم يكن بمقدوره الصمود فى حلبة المنافسة ، خصوصاً وأن استثمارات يهود البلاط كانت دائماً مرتبطة بالدولة ولم تصبح قط مشروعاً خاصاً بمعنى الكلمة . لكل هذا ، لم يؤدّ يهود البلاط أو أثرياء اليهود على وجه العموم دوراً حاسماً فى نشوء الرأسمالية الغربية الرشيدة .

الأرندا والشلختا والإقطاع القرى،

كان أقتان و يهود البلاط يحملون رأس المال وخبراتهم الإدارية والتجارية سلاحاً أساسياً يمتص الحاكم من خلاله ثروات شعبه ويطور قطاعات فى اقتصاد بلده لا يمكنه أن يطورها إلا من خلال هذا السلاح أو هذه الآلية . ونفس النمط سنكتشفه فى يهود بولندا وإن كان سيُضاف له بُعد شبه قتالى .

وكلمة «أرندا» كلمة بولندية تعنى حرفياً «أجرة» تدفع مقابل استئجار . وهى مصطلح يُستخدم للإشارة إلى استئجار ممتلكات ثابتة ، مثل الأرض والعواحين والفنادق الصغيرة ومصانع الجعة ومعامل تقطير الكحول ، أو إلى امتيازات أو حقوق خاصة مثل تحصيل الجمارك والضرائب . وقد تمّ تبني المصطلح بنفس المنطوق والمعنى فى اليديشية والعبرية . وكان يُشار إلى المستأجر ذاته ، خصوصاً الصغير ، على أنه «أرندا» ، كما كان يقال له «الأرنداتور» . وكان المصطلح ذائع الانتشار ويصف واحداً من أهم جوانب الاقتصاد البولندى الليتوانى فى أواخر العصور الوسطى . وقد ارتبط اليهود بنظام الأرندا من بدايته . فقد كانوا مؤهلين أكثر من غيرهم للاضطلاع بهذا الدور ، خصوصاً وأن المؤسسة اليهودية الأرثوذكسية أحلت عمليات الإقراض بالربا بين اليهود من خلال النحلة (أو التحايل العقلى على الأوامر والنواهي اليهودية) ، وهو ما جعل من السهل على أى يهودى

أن يمول يهوديا آخر ويقرضه يربا، الأمر الذي وفر الاعتمادات اللازمة للاستثمارات. وكان الارتباط بين أعضاء الجماعة اليهودية في بولندا وهذا النظام من العمق بحيث إن كلمة «أرنداتور» أصبحت مرادفة لكلمة «يهودي».

وكان يُشار إلى الأرندا، في بداية الأمر، بمصطلح «الأرندا الكبرى» أو «الأرندا الملكية» أو «الأرندا الحكومية». ويشير هذا المصطلح إلى استئجار الاحتكارات العامة والموائد العامة. وكانت أول أرندا كبرى حصل عليها أعضاء الجماعة اليهودية هو حق تحصيل بعض الموائد الملكية، أو حق إدارة مؤسسات ملكية مثل دار صك النقود ومناجم الملح والجمارك أو جمع الضرائب. وقد انتشر المستأجرون اليهود من غط الأرندا في المقاطعات الشرقية من بولندا في القرن الخامس عشر. أما في غرب بولندا، حيث كان يتوافر للتبلاء البولنديين (الشلاختا) رأسمال كبير، فقد مُنح اليهود من استئجار حق تحصيل الموائد الملكية باعتبار أن هذه عملية مربحة. ومع ازدياد نفوذ التبلاء، اتخذ البرلمان البولندي (سيم) قراراً عام ١٥٣٨ بمنح اليهود من استئجار الموائد والمؤسسات الملكية. وقد اتخذ مجلس البلاد الأربعة قراراً مماثلاً حتى يقلل من الاحتكاك بين اليهود والتبلاء. ولكن القرار لم ينجح في وقف نشاط الأرندا بين اليهود، فاستمر المموكون اليهود في استئجار كثير من المزايا الملكية مثل الجمارك والضرائب على الخدمات، خصوصاً مطاحن الدقيق وبحيرات الأسماك، وفي إنتاج وتسويق المشروبات الكحولية.

ولكن، حدثت عدة تطورات سياسية أدت إلى ظهور الأرندا الزراعية الإقطاعية الاستيطانية التي تختلف في كثير من الوجوه عن الأرندا الكبرى أو الحكومية أو الملكية. ولعل العنصر الأساسي والحاسم في ظهور الأرندا الزراعية هو عنصر سياسي وهو إبرام اتحاد برست ليتوفسك (ويُسمى أيضاً اتحاد لوبلين) عام ١٥٦٩ بين ليتوانيا وبولندا. وهو الاتفاق الذي حول الوحدة الاسمية (وحدة الأسرتين المالكيتين) بين البلدين إلى وحدة حقيقية. وقامت بولندا بضم أوكرانيا نتيجة لهذه الوحدة.

ونتيجة لعملية الضم هذه، وقع تحت تصرف التبلاء البولنديين مساحات ضخمة من الأراضي كانت في حاجة إلى رأس مال ضخم لاستثماره لإدارتها وللد الطرق اللازمة، أي أن الاتحاد السياسي بين البلدين أدى إلى ظهور حاجة اقتصادية. ولكن بما حقق هذا الاتجاه أن بولندا، مع تزايد الصادرات الزراعية منها إلى غربي أوروبا (بسبب الانفجار السكاني وحرب الثلاثين عاماً)، أصبحت (في الفترة ١٥٧٧ - ١٦٥٤) بمثابة مصدر أساسي للقمح في أوروبا. فكان القمح البولندي يتم تصديره إلى فرنسا وإنجلترا وإسبانيا

وإيطاليا، وأحياناً إلى الشرق الأوسط من خلال أمستردام حيث كانت هناك أهم بورصة لبيع الحبوب.

كما أخذت بولندا تصدر محصولات زراعية أخرى. وقد أصبحت جلدانك أهم مدينة تجارية في أوروبا بعد أمستردام، إذ كانت تصدر مواد مختلفة مثل الحبوب والأخشاب والكتان والقنب والبوتاس والملحية. ومع تزايد الصادرات الزراعية، حدث تطور في الصناعات الغذائية، وهو ما أدى إلى صيغ الزراعة في بولندا بصيغة تجارية.

هذه هي الأرضية الاقتصادية المادية لظهور الأرندا الإقطاعية الاستيطانية. ولكن هذا وحده لا يكفي لتفسير ما حدث. فتمة عناصر خاصة بالتركيب الطبقي للشلاختا ورؤيتهم لأعضاء الجماعات اليهودية ووضع اليهود بوصفهم جماعات وظيفية ساهمت (كلها) مجتمعة أو بدرجات متفاوتة في تشكيل هذه الظاهرة ودفعها من عالم الإمكانية إلى عالم الوجود المتحقق:

١ - أول هذه العوامل هو أن النبلاء البولنديين لم يكن لديهم الكفاءات أو الرأسمال أو الرغبة في إدارة هذه الضياع البعيدة.

٢ - كان النبلاء في بولندا، برغم سطوتهم وقوة نفوذهم، خاضعين لقوانين جامدة، فكانوا يتمتعون بمكانتهم وبالمزايا الطبقية ماداموا لا يعملون بالتجارة. وكان اشتغالهم بالتجارة يعني، في واقع الأمر، فقدانهم مكانتهم ووضعهم. ولذا، كان هناك نبلاء فقراء (النبلاء الخفاة) معدومون يفضلون الجوع والفاقة على العمل بالتجارة.

٣ - كان يتمتع على النبلاء أيضاً البقاء في وارسو بالقرب من مراكز السلطة حيث تتم عملية صنع القرار السياسي والعسكري بسبب طبيعة النظام السياسي البولندي كملكية جمهورية، وحفاظاً على المكانة السياسية والتمتع بمظاهر الأبهة الأرستقراطية.

٤ - كانت حاجة النبلاء الإقطاعيين إلى المال تزداد يوماً بعد يوم، خصوصاً مع تزايد فقر بولندا، فكانوا يقرضون من المرابين اليهود مبالغ طائلة للوفاء باحتياجاتهم بضمان ضياعهم وغلتها وعوائلها وريعتها.

٥ - تزامن كل هذا مع تزايد تضيق المدن الملكية الختفاة على أعضاء الجماعات اليهودية وممارسة التمييز ضدهم.

٦ - شهدت الفترة ١٥٣٩-١٥٤٩ تزايد التقارب بين النبلاء وأعضاء الجماعات اليهودية

الذين لم يعودوا تحت الحماية الملكية . فكان إذا طردت إحدى المدن الملكية اليهود منها انتقلوا إلى مدن النبلاء أو إلى «الشتلات» داخل ضياع النبلاء .

٧ - كان لدى اليهود كل ما يلزم عملية الاستثمار في ضياع النبلاء من الخبرة التجارية والإدارية ورأس المال . كما أن اليهود كانوا مادة بشرية حركية ، ولم يكن لديهم أى مانع للانتقال إلى أوكرانيا ليكونوا عمالين للنبلاء البولنديين .

٨ - ولم يكن أعضاء الجماعة اليهودية يشكلون أى خطورة على النبلاء ، إذ لم يكن بوسعهم ، وهم عنصر غريب أجنبى ، أن يطالبوا بنصيب فى السلطة السياسية يتناسب مع وزنهم الاقتصادى ، وذلك على عكس العناصر البورجوازية المحلية التى عادةً ما تطالب بمزيد من الحقوق كلما تزايدت قوتها الاقتصادية .

٩ - كان النبلاء البولنديون ينظرون إلى أعضاء الجماعة اليهودية على أنهم عنصر ريادة استيطاني كفف ونافع يساهم فى تعمير المناطق غير المأهولة بالسكان ، وعلى أنهم أداة تستخدم لتنشيط الاقتصاد الزراعى الحامل وإدخال بعض النشاطات التجارية فيه حتى يزيد من ريع الأراضى الزراعية .

لكل هذا ، ظهرت الأرندا الزراعية الإقطاعية الاستيطانية ، وتشكلت علاقة تعاقدية نفعية بين الشلاتنا من جهة واليهود بوصفهم جماعة استيطانية من جهة أخرى .

ومع تصاعد نفوذ النبلاء وضعف نفوذ السلطة المركزية الملكية ، تزايد اعتماد اليهود على النبلاء ابتداءً من القرن السابع عشر ، وانتقل مركز الجاذبية بالنسبة إليهم من غربى ووسط بولندا إلى المناطق الشرقية فى أوكرانيا وغيرها . ومن منتصف القرن السابع عشر ، أصبحوا الطبقة الثالثة أو الجماعة الوظيفية الوسيطة بين النبلاء والأقنان . وقد أصبح أعضاء الجماعة اليهودية أداة النبلاء فى ممارسة سلطتهم .

ونحن نصف نظام الأرندا الزراعى (غير الملكى) بأنه «إقطاع استيطاني» لتمييزه عن الأشكال السائدة للإقطاع فى أوروبا آنذاك . فالنظام الإقطاعى يتسم ولا شك بالاستغلال الطبقي ، شأنه فى هذا شأن النظم الاقتصادية الدينية (فهذه هى إحدى سمات البشر) . ولكن نظام الأرندا فى أوكرانيا اكتسب أبعاداً استغلالية متطرفة تفوق بمراحل الإقطاع المادى . فالمعاملات السائدة فى أوكرانيا كانت ولا شك علاقات إقطاعية بين النبلاء البولنديين (والليتوانيين) من جهة ، والفلاحين والأقنان الأوكرانيين من جهة أخرى ، وذلك فيما يختص بملكية الأراضى وتوزيع غلتها . ولكنه كان مجرد إقطاع اقتصادى بلا

علاقات اجتماعية إقطاعية متميّنة . فالإقطاع التقليدي (في أوروبا وفي غيرها من البلاد) يفترض وجود ثقافة مشتركة بين النبيل والفقير، كما يفترض أن النبيل عادةً ما يوجد في ضيعته يديرها بنفسه ويدخل في علاقة مباشرة مع فلاحيه . ولذا، لم تكن علاقة النبيل الإقطاعي بأرضه علاقة تجارية خارجية موضوعية برأية وحسب، وإنما كان لها جانب جواني يأخذ شكل الالتزام بمسئوليته بوصفه نبيلًا إقطاعيًا بكل ما تقتضيه النبالة وتفترضه وتفرضه من أعباء .

وكانت هذه الروابط الإقطاعية المتعينة تخفف إلى حدٍّ ما من حدة الاستغلال الاقتصادي . أما في حالة النبيل الإقطاعي البولندي، فهذه الشروط لم تكن متوافرة البتة، فهو كان دائماً غائباً عن ضيعته، ولم يكن له أى علاقة مباشرة معها أو مع فلاحيه، وكان يمثل عنصر بشرى استيطاني غريب يشكّل همزة الوصل بينه وبين فلاحيه . وكان اهتمامه بضييعته اهتماماً مالياً (تجارياً) ضيقاً، حيث كانت تمثل مصدرًا للدخل وحسب (وليس مظهرًا من مظاهر الأبهة الإقطاعية والمكانة الأرستقراطية والحسب والتسب)، فهو لا يتحدث لغتهم الأوكرانية ولا ينتمى إلى كنيستهم الأرثوذكسية . وقد أدّى هذا إلى تزايد استغلال النبلاء للفلاحين في أوكرانيا وفي خارجها، وإلى تحول نظام الأقتان إلى نظام عبودي، إذ إنه لم تكن هناك قوة تقف في وجه النبلاء وتضع حدودًا لاستغلاليتهم . وقد أصر النبلاء على حقهم المطلق في إقرار الحياة والموت بالنسبة إلى الأقتان .

وما بين النبلاء البولنديين الكاثوليك والأقتان الأوكرانيين الأرثوذكس كان يقف الملتزم (الأرنداتور) اليهودي - أداة الأول في سحق الثاني . وبذلك تشكلت واحدة من أهم الجماعات الوظيفية المالية الاستيطانية شبه القتالية . وكانت العلاقة بين النبيل ووكيله اليهودي عادةً ما تأخذ شكل قرض يحصل عليه النبيل من اليهودي للوفاء باحتياجاته بضمان ريع ضيعته (التي يديرها اليهودي) أو أى عوائد أخرى مثل عوائد قطع الأخشاب ونقل البضائع وغير ذلك من النشاطات الحرفية والتجارية .

وكان الممولون اليهود يستأجرون أحياناً مناطق ومنازل بأكملها ولعدة سنوات . ففي عام ١٥٩٨، قام أحد أثرياء اليهود باستئجار جملة الأراضي التي يمتلكها مجموعة من النبلاء بلغت مساحتها مئات الأميال المربعة، وكان يدفع إيجاراً ضخماً لها . وكان كثير من يهود الأرنداء ينجرون الضياع من الباطن لصغار الممولين اليهود أو يرسلون في طلب أقارب لهم من بولندا ليقوموا بإدارة الضياع نيابة عنهم .

وكان الأرنداتور اليهودي يحصل على كل الامتيازات الممكنة مثل إدارة الحانات

وطواحين الغلال ومعامل الألبان ومعامل التقطير وصناعة الكحول ومناجم الملح وقطع الأخشاب والفراء وديغ الجلود والصباغة وصناعة الزجاج وصنع الصابون (وقد أصبح أعضاء الجماعات اليهودية العنصر الإثنى السائد في خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في مثل هذه القطاعات الاقتصادية). كما كانوا يجمعون ضرائب المرور على الكبارى والبوابات. بل إنه لم يكن من الممكن إقامة الصلوات الأرثوذكسية إلا بعد العودة للوكيل اليهودي، إذ إنه لم يكن بمقدور القساوسة الحصول على مفتاح الكنيسة أو استعارة رداثهم الكهنوتي لإقامة شعائر الصلاة إلا بعد دفع ضريبة. وكذلك كان اليهود يشتركون المحصولات من الفلاحين. ولأنهم هم الذين كانوا يمتلكون وسائل النقل النهري، فقد كانوا هم أيضاً الذين يقومون بنقلها. كما أن أعضاء الجماعة اليهودية كانوا تجار القرية الذين يبيعون الفلاحين ما يريدونه من السلع الضرورية مثل الملح والسلع الترفية.

ونظراً لغياب النبيل الإقطاعي، أصبحت السلطة المباشرة شبه المطلقة في يد اليهودي الذي كان يدير الضريبة، تسانده في ذلك القوة العسكرية البولندية التي تضمن بقاءه واستمراره في عملية اعتصار الأقطان الأوكرانيين من كل ثمرات عملهم. وبعد الانتهاء من هذه العملية، كان الأرنداتور يبقى حصته من الربح ويرسل بالباقي إلى النبيل. ولكن كثيراً ما كان الوكيل اليهودي يقوم بتحصيل ضرائب من الأقطان والفلاحين بما يزيد على حقه. وقد كانت جماعة يهود الأرنداء تنسم بكثير من الخيلاء والقسوة. (كما تقول الموسوعة العالمية اليهودية).

وقد أصبح أعضاء الجماعة اليهودية، بملاقتهم القوية مع النبلاء والقوى التجارية الدولية، محميين من تقلبات المجتمع الإقطاعي ومن غش وخداع البلديات والموظفين المالكين، ووجدوا المناخ المستقر الذي يحتاج إليه النشاط التجاري والمالي دون ضغوط وتهديد. وتحسن وضعهم كثيراً. وقد أصبح بعض يهود بولندا وروسيا من كبار تجار الأخشاب والحبوب في أوروبا.

وكان مسرح نظام الأرنداء هو أوكرانيا التي أصبحت النقطة التي التقت فيها عناصر مختلفة غير متجانسة أهمها النبلاء البولنديون الإقطاعيون الكاثوليك (الذين يتحدثون البولندية) والفلاحون الأوكرانيون الأرثوذكس (الذين يتحدثون الأوكرانية) والتجار اليهود (الذين يتحدثون اليديشية) غير المتممين لهذا أو ذلك والذين يشكلون الوسيط التجاري والإداري والمالي بين الطرفين (إلى جانب الغجر والتار وبعض الأرمن).

ويلاحظ أن التقسيم الطبقي كان أيضاً تقسيماً عرقياً وإثنية ودينية. ولم يكن نشاط

الأرندا مقصوراً على أوكرانيا وبولندا بل أصبح جزءاً من شبكة تجارة دولية . فكان كبار النبلاء الإقطاعيين البولنديين يمتلكون الأرض في أوكرانيا ويؤجرونها ، والألمان يديرون الموانئ على بحر البلطيق ، والمهولنديون يمتلكون السفن البحرية لنقل السلع . أما أعضاء الجماعة اليهودية ، فقد قاموا ببقية العملية ومن بينها نقل المحصولات بوسائل النقل النهري التي كانوا يمتلكونها . وقد نشأت علاقة قوية بين يهود البلاط في دول أوروبا الوسطى ويهود الأرندا إبان حرب الثلاثين عاماً ، حيث كان يهود البلاط يستوردون الحبوب من بولندا . وكان يهود الأرندا يقومون بتدبير الغلال المطلوبة التي كانت حاجة أوروبا تتزايد إليها (وهذا يبين كيف كانت العلاقات بين الجماعات اليهودية تسهل اتصالاتهم وتجعل منهم شبكة قوية ووحيدة للتجارة الدولية) .

وقد كان لنظام الأرندا الإقطاعي الاستيطاني أعمق الأثر في تطور تاريخ الجماعة اليهودية في بولندا ، وهو ما أثر بدوره في تاريخ الجماعات اليهودية في غربى أوروبا وأعطى المسألة اليهودية في شرقي أوروبا ملامحها الخاصة :

١ - وجد اليهود أنفسهم بين مطرقة النبلاء وسندان الفلاحين . وقد كان اليهودى هو ممثل الإقطاع البولندي الشره وأداة الاستغلال المباشرة الواضحة ، إذ تم حوسلته تماماً من قبل النبلاء . وكانت شراة النبلاء الإقطاعيين تزداد سنة بعد سنة ، فكانوا يزيدون من قيمة الإيجار ، وكان على الوكيل اليهودى أن يزيد بدوره من الضرائب والإيجارات التي يحصلها من الفلاحين . ولكن يهود الأرندا كانوا يعيشون بين الفلاحين في أوكرانيا ، بينما كان النبيل الإقطاعي يعيش في ضيعته أو قصره في بولندا .

٢ - ويعد تشوه البناء الوظيفي والعزلة وتزايد الأعداد ، ضمُّ هذا الجزء من بولندا إلى روسيا ، فوجدت روسيا عندها هذه الكثافة البشرية التي تتحدث اليديشية وتؤمن بالحيدية وتناجر في الخمر - وهى كتلة كانت مكروهة من السكان المحليين . وكانت البيروقراطية الروسية جاملة باليهود وبكيفية التعامل معهم ، ذلك لأنه كان مُحرمًا عليهم دخول الإمبراطورية حتى نهاية القرن الثامن عشر .

٣ - كان الوضع الطبقي المميز لليهود داخل البناء الاستيطاني للإقطاع يعنى أنهم ليسوا عنصراً من التشكيل الحضارى البولندى . ولذا ، حينما نشأت حركات ثورية مثل انتفاضة شيلنكى في أوكرانيا ثم الحركة القومية في بولندا ، كان اليهود يقفون خارجها امتداداً لوضعهم الطبقي الهامشى والطبقى . فهم لم يكونوا مستغلين فقط ، مثل

النيل الإقطاعى الفرنسى أو التاجر الإنجليزي، وإنما كانوا غرباء أيضاً، فسقطوا مع سقوط نظام الإقطاع الاستيطاني البولندى.

٤ - كانت المهمة الأساسية ليهود الأرندا ذات طابع تجارى مالى، فهم كانوا جماعة وظيفية متحولة تقوم باستغلال الجماهير لحساب الحاكم (شأنهم فى ذلك شأن المالك فى المراحل الأولى من تاريخهم قبل تحولهم إلى نخبة حاكمة) وكان رأس المال الربوى والخبرة الإدارية يحلان محل السيف كأداة للاستغلال. ومع هذا، لم يكن البُعد العسكرى مفتقداً تماماً فى الجماعة الوظيفية التجارية اليهودية، فقد قام النبلاء بتشديد كثير من المدن الصغيرة كانت الواحدة منها تُسمى «شتل» ويعيش فيها الملتزمون اليهود وأسرهم وأتباعهم فى حماية القوة العسكرية البولندية، كما كان عليهم هم أنفسهم أن يتدربوا على حمل السلاح. ولذا، نص القانون على أنه «يجب على كل رب عائلة يهودية أن يحتفظ ببنادق بعدد المذكور فى بيته وثلاث خراطوشات وثلاثة أرباط من البارود». كما كانت المعابد اليهودية مصممة بحيث يمكن استخدامها حصناً وقلعة عسكرية حوافظها سميكة، كما أن المدارس كانت مزودة بكوات لتخرج منها فوهات البنادق والمدافع، وهى إلى جانب هذا كانت أماكن للصلاة والدرس الدينى.

ويتضح مدى تحول اليهود إلى مادة استيطانية شبه قتالية فى تحولهم بذاتهم إلى موضوع للصراع بين القوى الشعبية الفلاحية الأوكرانية المتفحظة من جهة والقوى الاستغلالية البولندية من جهة أخرى. فقد قام بوجدان شميلنكى (الزعيم الفلاحى الأوكرانى) بالانتفاضة ضد المستعمرين البولنديين فى عام ١٦٤٩، والانتفاضة لم تكن انتفاضة ضد اليهود بوصفهم يهوداً وإنما كانت ضد جماعة وظيفية تجارية استيطانية. ولذا، نصت المعاهدة المبرمة بين الطرفين البولندى والأوكرانى بعد انتصار الأوكرانيين على البولنديين على عدم السماح لليهود بالاستيطان فى أوكرانيا، إذ إن وجودهم فيه كان علامة على الهيمنة البولندية، فهم أداته الطيبة. ولكن حينما ألحقت القوات البولندية الهزيمة بقوات شميلنكى عام ١٦٥١، اضطر إلى الاعتراف بحق اليهود فى الاستيطان فى ضياع الملك والشلاختا. ولذا، فقد يكون من الأفضل أن نسمى يهود الأرندا «المالك التجارية الاستيطانية شبه القتالية».

وقد أضفت كل هذه العناصر على المسألة اليهودية فى شرقى أوروبا ملامحها الخاصة. وقد أخذ عدد أعضاء الجماعة اليهودية فى بولندا فى التزايد فى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر زيادة كبيرة، فقد كان عددهم عام ١٥٠٠ يتراوح بين ٢٥ و٣٠ ألفاً بين

خمسة ملايين بولندي. وفي عام ١٥٧٥، زاد عدد سكان بولندا إلى سبعة ملايين نسمة. ولكن عدد أعضاء الجماعة اليهودية زاد إلى ١٥٠ ألفاً. وفي منتصف القرن السابع عشر، بلغ عددهم ٣٥٠ ألفاً (ويقال ٥٠٠ ألف) يشكلون ٥٪ من مجموع سكان بولندا. وقد بلغ عدد اليهود الذين يعيشون على أراض يملكها النبلاء الإقطاعيون في منتصف القرن السادس عشر ما يزيد على نصف أعضاء الجماعة الذين أصبحوا منقسمين إلى نصفين: يهود النبلاء ويهود الملك. وكان لكليهما إطاره القانوني. وأخذ يهود النبلاء في الزيادة، فبلغ عددهم في منتصف القرن الثامن عشر ثلاثة أرباع يهود بولندا.

وقبل اتحاد ليتوانيا وبولندا عام ١٥٦٩، لم يكن هناك سوى أربع وعشرين مستوطنة يهودية في أوكرانيا لا يزيد عدد أعضائها على أربعة آلاف. ولكن، مع حلول عام ١٦٤٨، كان عدد المستوطنات ١١٥ مستوطنة يبلغ عدد سكانها ٣٢٥ و٥١، أى أن أعضاء الجماعة اليهودية زاد عددهم ١٣ ضعفاً في ثمانين عاماً. وحتى عام ١٥٥٠، لم يكن هناك يهود يعيشون بشكل قانوني في إنجلترا أو فرنسا أو هولندا أو إسبانيا أو البرتغال أو الدول الإسكندنافية أو إمارة موسكوفا. وكان يهود أوروبا كافة مركزين أساساً في بولندا وبعض أجزاء من ألمانيا أو إيطاليا، حتى إنه (في القرن السابع عشر) كان هناك مركزان أساسيان في العالم لليهود: أحدهما في الإمبراطورية العثمانية وهو الذي استوعب كثيراً من اليهود الذين طردوا من أوروبا الغربية وشبه جزيرة أيبيريا، وثانيهما في بولندا وليتوانيا. وقد استمر يهود بولندا في الزيادة حتى إنه في بداية القرن العشرين كانت أغلبية يهود العالم من نسل يهود بولندا (بل يقال إن كل يهود العالم الغربي من أصل بولندي بحسبان أن العناصر اليهودية المحلية تم صهرها تماماً في الأغلبية).

كل هذا يعنى، في واقع الأمر، أن التجارة والاستيطان والقتال جزء أساسي من التجربة التاريخية للغالبية العظمى من الجماعات اليهودية في الغرب، وأنهم دخلوا المعصر الحديث وعندهم قابلية (تبادل اختياري) للاشتراك في العمليات الاستيطانية القتالية. وبما يجدر ذكره أن هناك نظرية تنسب إلى أن جميع يهود الغرب من نسل هؤلاء. وفي هذه التربة الخصبة، ظهر جوزيف فرائك اليهودي البولندي المنتصر الذي طالب بتسليح اليهود وتأسيس دولة مستقلة لهم. كما ظهر الحل الصهيوني للمسألة اليهودية المبني على تصديرها بحسبان أن اليهود عنصر استيطاني غريب (ومن المعروف أن معظم قيادات الصهيونية الاستيطانية من أصل بولندي روسي).

ويمكن القول إن الأرناء الإقطاعية الاستيطانية تكمل الحلقة المقفودة بين تجربة يهود

الغرب والتجربة الصهيونية . فالعلاقة الثلاثية (البلاء البولنديون، الوسطاء اليهود المستوطنون، أقان أوكرانيا) تشبه كثيراً العلاقة الثلاثية السائدة في الشرق الأوسط (الإمبريالية الأمريكية، الوسطاء الصهاينة المستوطنون، عرب فلسطين). والمعنصر اليهودي في كلتا الحالتين عنصر استيطاني نافع يتم الحفاظ عليه بمقدار نفعه وليس له أهمية في حد ذاته. وقد أعيد إنتاج الجماعة الوظيفية اليهودية في بولندا (وهي جماعة وظيفية مالية شبه قتالية)، وفي كل أنحاء أوروبا، على هيئة عماليك استيطانية شبه قتالية شبه تجارية تضمها الدولة الوظيفية في فلسطين. وهي دولة ذات قيمة إستراتيجية عسكرية بالنسبة للغرب (بالدرجة الأولى) وذات أهمية تجارية اقتصادية (بالدرجة الثانية)، ومن هنا قولنا إنهم جماعة قتالية شبه تجارية. ونحن، بهذا، نكون قد اكتشفنا استمرارية تاريخية وخطا متكرراً داخل التاريخ الغربي الحقيقي، وليس استمرارية ميتافيزيقية داخل التاريخ اليهودي الوهمي. إن إسرائيل، الدولة الوظيفية القتالية شبه المالية، أو الدولة المملوكية، لم تظهر من فراغ، ولم تفرزها صفحات التوراة والتلمود كما يتصور الصهاينة وأصدقاؤهم وكل من يستخدم النماذج الاختزالية.

أعضاء الجماعات اليهودية بوصفهم مستوطنين ومرققة عبر التاريخ

أشرنا حتى الآن إلى جماعات يهودية مالية وأخرى مالية شبه قتالية، ولكن يبدو أن كثيراً من المجتمعات قد نظرت للعبرانيين وأعضاء الجماعات اليهودية عبر التاريخ بوصفهم مادة بشرية استيطانية وقاتلية. وهذا لا يعني أن شتى المجتمعات كانت تنظر إلى كل العبرانيين وإلى الجماعات اليهودية كافة في كل زمان ومكان من هذا المنظر، كما لا يعني أنها كانت تنظر إلى اليهود فقط من هذا المنظر (إذ إنه توجد مواد بشرية استيطانية وقاتلية أخرى كاليونانيين على سبيل المثال). ولا يعني هذا أيضاً أن اليهود بطبيعتهم مادة بشرية استيطانية وقاتلية أو أن عندهم قابلية طبيعية ليصبحوا كذلك. فمن المعروف أن الغالبية الساحقة من العبرانيين ومن أعضاء الجماعات لم تضطلع بأى من هاتين الوظيفتين. فالقضية إذن هي قضية مجموعة أو مجموعات من البشر عاشت تحت ظروف تاريخية اقتصادية وثقافية معينة أدت إلى اضطلاع قطاعات منها بهذه الوظيفة. وما ستناوله في هذا الموضوع هو نمط قد تكرر بشكل مستلفت للنظر في عدد من المجتمعات في العالم القديم، ثم تكرر في بلاد الغرب بشكل أكثر وضوحاً في العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، وترجم نفسه في نهاية الأمر إلى وعد بلفور ثم الدولة الصهيونية في العصر الحديث. ولكن الطليعة الاستيطانية والقتالية للدولة الصهيونية (التي نسميها بالدولة

الوظيفية)، وهيمنة هذه الدولة على أذهان الغالبية الساحقة ليهود العالم في الوقت الحالي، تكسيان هذا النمط أو النموذج أهمية غير عادية، وتضيفان عليه مركزية لم يكن يتمتع بها من قبل. ومن ثم يصبح من اللازم علينا اكتشاف جذوره وسبيل تشكله في ماضى العبرانيين والجماعات اليهودية.

وقد تعمق هذا الاتجاه بسبب ما نسميه «المسألة العبرانية»، أى قلة عدد العبرانيين وتخلف المجتمع العبراني الحضارى والتكنولوجى والمسكرى مع وجوده فى واحد من أهم المواقع الإستراتيجية فى العالم. فلم يتمكن المجتمع العبراني من استيعاب الطاقات البشرية داخله، ومن ثم كان لابد من تصديرها. وإلى جانب هذا، كان هذا المجتمع عرضة لغزوات جيوش الإمبراطوريات الكبرى التى كانت تقوم بأسر أعداد كبيرة من العبرانيين ثم تهجرهم إلى أماكن أخرى أو تحتلهم فى صفوفها.

ويبدو أن العبرانيين القدامى كانوا من المرتزقة منذ بداية ظهورهم فى التاريخ، فكلمة «عبراني» ذاتها تشير إلى العبد الذى أصبح كذلك برضاء وحول نفسه إلى أداة فى يد الآخر. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن كلمة «الخاييرو» (التي يذهب البعض إلى أنهم هم أنفسهم العبرانيون) تعنى الجندى المرتزق، وأن الكلمة كانت تطلق على أى جماعات من الرجل أو الغرباء أو الأشقياء المستعدين للانضمام إلى صفوف أى جيش لقاء أجر أو بدافع الحصول على الغنائم. ولكن يبدو أن الخاييرو كانوا مرتزقة بمعنى البدو الذين يغيرون لاسرلاب الغنائم، أو ربما بمعنى الجماعة التى تنضم بشكل مؤقت لقوة محاربة نظامية أو غير نظامية من أجل تحقيق الربح. ومن هنا يقال إن الخاييرو اشتركوا مع الهكسوس فى غزو مصر. وعلى كل، ومهما كانت اشتقاقات الكلمة، فإن هناك مؤشرات كثيرة تدل على أن العبرانيين القدامى مع استقرارهم فى كنعان كانوا يحملون مرتزقة، كما أنهم حاربوا فى صفوف الفلسطينيين بوصفهم مرتزقة ضد بنى جلدتهم.

وقد قام الملك العبراني أمصيا (٧٩٨-٧٦٩ ق.م) تاسع ملوك المملكة العبرانية بجمع جيش من المرتزقة من المملكة الشمالية وحاول إخضاع أدوم للهيمنة العبرانية. وتم تجنيد العبرانيين مرتزقة فى جيوش مصر الفرعونية حينما بدأ ملوك المملكة الجنوبية مبادلة الأحصنة المصرية بالجنود العبرانيين، ثم استعان بهم بسماتيك الأول (٦٦٣-٦٠٥ ق.م) فى الأسرة السادسة والعشرين الذى كون جيشاً من المرتزقة كان يضم فى صفوفه يهوداً. وقام بسماتيك الثانى (٥٩٤-٥٨٩ ق.م) من بعده بتوطين جماعة استيطانية فى الفتاتين. وحينما سقطت المملكة الجنوبية، فرت جماعات من العبرانيين إلى مصر واستقرت فى

أماكن معروفة بأن فيها حاميات عسكرية . ويلاحظ أن الدياسبورا هنا (أي انتشار اليهود في بقاع الأرض) مرتبطة بنشاطين متلازمين هما في واقع الأمر نشاط واحد : الاستيطان، والقتال بوصفهم مرتزقة . والانتشار لا علاقة له بتعطيم الهيكل كما يدعى الصهانية . ومما يجدر ذكره أن التهجيرين، الآشوري والبابلي، لم يكن الهدف منهما تأديب العبرانيين وحسب، بل وأيضا نقلهم ليصبحوا جماعة وظيفية استيطانية، إذ تمحور المهجرون إلى العمل بالزراعة والشئون المالية، وليس هناك ما يدل على تحولهم إلى جماعة وظيفية قتالية . وقد استخدم الفرس العبرانيين جماعة استيطانية قتالية، فأقاموا جماعات يهودية موالية للدولة الفارسية على هيئة مستعمرات في أرجاء الإمبراطورية، كما عمل اليهود جواسيس وجنوداً مرتزقة . وقد حولت حامية إلفنتين ولاءها إلى السلطة الفارسية الفازية؛ فالمرتزقة كما أسلفنا يتبعون من يدفع لهم . وأسس دارا الأول جيشاً قوياً يضم جنوداً يونانيين ويهوداً مرتزقة .

وحينما غزا الإسكندر الشرق الأدنى القديم، تصاعدت ظاهرة تحويل اليهود إلى جماعات استيطانية قتالية بالدرجة الأولى، خصوصاً أن الحكم البطلمي والسلوقى كان مبنيّاً أساساً على المرتزقة . وقد أبقي الإسكندر على المزايا التي منحها الفرس لليهود، فانضموا إلى الجيوش اليونانية بوصفهم مرتزقة . ولم يكن هناك فرقة قومية خاصة باليهود، ولذا انضم المرتزقة اليهود إلى فرق الآسيويين الذين تكاثروا عددهم بين عامي ٢٠٠ و ١٥٠ ق.م . وكان يشار إلى اليهود أحياناً على أنهم «فرس»، ويذكر يوسفوس أن المرتزقة من يهود الإسكندر كان يشار إليهم على أنهم «مقدونيون» .

وكان البطالة ينظرون إلى اليهود بوصفهم جماعة استيطانية قتالية وتجارية يتوقف أمن أعضائها على رضا النخبة الحاكمة مما يجعل منهم عتصراً مأمون الجانب، ولذا شجعهم البطالة على الهجرة إلى مصر للعمل فيها مرتزقة وتجاراً ومزارعين وشرطة ومرغلين وملتزمي ضرائب . وحسباً لسوتر الأول عدداً كبيراً من اليهود في إحدى حملاته على فلسطين، وطُعن في مصر ليستخدمهم أداة لقمع المصريين . وقد قام بطليموس الثاني (فيلاذلفوس) (٢٨٣-٢٤٤ ق.م) بإعتاق العبيد العبرانيين الذين أسره ثم وطَّعهم في معسكرات بوصفهم وحدات قتالية استيطانية (باليونانية : كليروخوا). وحسباً فتح البطالة بركة في عام ١٤٥ ق.م، وطَّعوا اليهود فيها ليشدوا من قبضة البطالة عليها (على حد قول يوسفوس) . وفي العام نفسه، شيد أونياس الرابع معبداً يهودياً في ليشربوليس كانت ترابط حوله فرقة من المرتزقة اليهود .

وقد خدم اليهود في فرق المشاة والفرسان على حد سواء، خصوصاً إبان حكم بطليموس السادس (١٨٠ - ١٤٥ ق.م) الذي سلم تقريباً مملكته إلى المرتزة اليهود الذين وصلوا إلى أعلى المراتب العسكرية بما في ذلك القيادات. ويقال إن الملكة كليوباترا الثالثة اعتلت العرش بفضل مساعدة قادة الجيش من اليهود وكان من بينهم خلكياس وأنانياس ولدا أويناس اللذان قادا جيشها في فلسطين. وكان المرتزة اليهود من أرياب الإقطاعات، وكان في وسعهم تأجير أرضهم وتوريثها لأبنائهم دون عناء كبير. وقد انخرط اليهود أيضاً في سلك الشرطة وحراسة الممتلكات وجمع المكوس الجمركية على غصن النبل، وهو عمل كان ذا طابع عسكري، ولذا كان المحصلون يسمون «حراس النهر». وإن كان هناك من يذهب إلى أنهم كانوا موظفين من قبل الإدارة المالية ولا شأن لهم بأعمال الحراسة.

ولم يختلف موقف السلوقيين (حكام سوريا الهيلينيين) كثيراً عن موقف البطالمة، فقد نقل أنطيوخوس الثالث ألف أسرة يهودية من بابل (التي كانت تابعة للإمبراطورية السلوقية) مع أجهزتها الحربية إلى ليليا وفريجيا في آسيا الصغرى في عام ٢١٠ ق.م لتأسيس حامية منهم هناك موالية لسلوقيين، ولقمع حركات السكان ضد الحكم السلوقي. ويبدو أن ثراديتيس السادس (١٢٠ - ٦٣ ق.م) حاكم إمبراطورية بونتوس في آسيا الصغرى قد وُطن بعض هؤلاء أو غيرهم في شبه جزيرة القرم.

ومع وصول الرومان إلى المنطقة، تم تسريح الجيش البطلمي، فانهار الوضع الاقتصادي التميز لليهود والذي ارتبط بوظيفتهم مرتزة، خصوصاً أن الرومان كانوا لا يجندون سوى اليهود الذين تخلوا عن دينهم. ومع هذا، فقد انخرط اليهود في سلك الجندية مرتزة، واستمروا يعملون في الجيوش الرومانية حتى القرن الرابع الميلادي. وهذا يعني أيضاً أن الرومان كانوا يوطنونهم بوصفهم عنصر استيطان قتالي. ونحن نعرف أن أول توطين لليهود في أوروبا كان مع الحامية الرومانية التي وُطنت في مدينة كولون (كولونيا حالياً) وهي كلمة لاتينية تعني «مستعمرة» (وكلمة «كولونيالية» مشتقة من نفس الجذر). ولكن يبدو أنهم لم يوطنوا بوصفهم عنصر قتالي وإنما بوصفهم عنصر مالياً. ولكن، مع هذا، يمكن القول إن الاستيطان والقتال كانا متلازمين في معظم الأحوال في العالم القديم.

واختلف الأمر بشكل جوهري مع انتشار المسيحية والإسلام. فالقتال لم يعد يتم من أجل الكسب المادي وتحقيق المغانم الاقتصادية وحسب، وإنما أصبح يتم أيضاً من منطلق عقائدي ديني، الأمر الذي نجم عنه اعتماد غير المؤمنين، ولذا لم يعد من الممكن للمرتزة اليهود الاستمرار في ممارسة مهنتهم، فانخرطوا في سلك وظائف أخرى وأصبح أعضاء

الجماعات اليهودية من الجماعات الوظيفية المالية الوسيطة التي تعمل بالتجارة والربا . ولابد هنا من ملاحظة أن حامل رأس المال الرئوى لا يختلف كثيراً عن حامل السلاح نظير أجرة ، فكلاهما عنصر متعاقد غريب لا يتنى للجماهير التي يضرها أو يستغلها ، ثم «حوسكته» تماماً ، أى تحويله إلى وسيلة تستخدمها الطبقة الحاكمة ، وكلاهما عنصر حركى لا يحلم بالعودة إليه ولا يعود له قط . ومن هنا تسميتنا للجماعة الوظيفية المالية «الماليك المالية» حتى يتبين الاستمرار بين وظائف أعضاء الجماعات اليهودية الاستيطانية والقتالية ووظائفهم المالية (التجارية الربوية) .

وقد صُفِّ اليهود في الحضارة الغربية - كما أسلفنا - على أنهم غريباء ، والغريب في العُرف الألمانى (الذى حل محل القاتون الرومانى فى كثير من المجالات) كان تابعاً للملك تبعية مباشرة ، ومن ثم أصبح اليهود أقتان بلاط . ولكن من الصعب الحديث عن أقتان البلاط بحبانهم جماعة استيطانية .

ومع هذا ، هناك حالات محددة من الاستيطان اليهودى فى العصور الوسطى ؛ فقد قام شارلمان بتوطين اليهود فى جنوبى فرنسا فى ماركا هسبانيكا لتكون بمثابة حاجز على حدود العالم المسيحى لوقت التوسع الإسلامى . ويمكن أن نستخدم عبارة «جماعة استيطانية» بشئ من التجاوز للإشارة إلى أعضاء الجماعة اليهودية الذين دعاهم شارلمان للاستيطان فى فرنسا ذاتها بهدف تشجيع التجارة ، ولأولئك الذين صاحبوا الغزو النورماندى لإنجلترا فى القرن الحادى عشر ، وإلى أولئك الذين استقروا فيها بوصفهم مادة استيطانية تجارية .

وقد عرفت شبه جزيرة أيبيريا الاستيطان اليهودى سواء فى إسبانيا الإسلامية (الأندلس) أو المسيحية . ففى أثناء الفتح الإسلامى ، كان المسلمون يوطنون اليهود فى المدن التى يفتحونها مثل قرطبة وغرناطة وطليلة وإشبيلية حتى يفرغ المسلمون للعمليات القتالية . وقد ثار المسيحيون فى إشبيلية وفتحوا أعضاء الجماعات اليهودية بوصفهم عنصراً استيطانياً قتالياً . وفى أثناء ماسعى بحرب الاستعادة ، كانت القوات المسيحية تسمح من الناحية الاسمية لكل من اليهود والمسلمين بالاحتفاظ بمنزلهم والبقاء فيها ولكنهم كانوا من الناحية الفعلية يسمحون لأعضاء الجماعة اليهودية وحسب بالاستيطان والبقاء فى المناطق المفتوحة مثل باليسيا ولامشا والأندلس وغيرها .

ولاندرى هل كانت الفرق المسماة «التشاليزيان» فى المجر فى القرن العاشر جماعة استيطانية قتالية ، أم كانت جماعة قتالية وحسب . وكلمة «التشاليزيان» مشتقة من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة «حالوتسيم» العبرية (يعنى راند) ، وهى الكلمة التى

استخدمها الصهاينة فيما بعد لوصف طلائع المستوطنين . والرائد هو الجندي الذي يوضع في مقدمة الصفوف . ويبدو أن جنود التشاليزيان كانوا من بقايا يهود الحزر، إذ إن علكة الحجر اجتذبت أعداداً كبيرة منهم عند تأسيسها، فعملوا بالقتال نظير المال، أى أنهم كانوا جماعة قتالية وربما استيطانية، ولكنهم تحولوا بالتدريج إلى جماعة وظيفية مالية .

ومن المعروف لدينا أن الدولة العثمانية حينما ضمت أجزاء من المجر في عام ١٥٢٦ قامت بهجير ٢٠٠٠ يهودي إليها ليكونوا عنصرًا استيطانيًا مالياً للسلطان العثماني . ولعل هذا كان ضمن نظام السورجون العثماني . (و«السرجون» كلمة تعني «نفى أو ترحيل أو تهجير عنصر بشرى ما، إما كشكل من أشكال العقاب وإما لتحقيق خدمة للدولة العثمانية» . وقد وُطن العثمانيون اليهود في قبرص لموازنة العنصر المسيحي فيها، كما وُطنهم ملوك بولندا في المدن البولندية لتشجيع التجارة .

ولكن أهم التجارب الاستيطانية شبه القتالية للجماعات اليهودية على الإطلاق (قبل التجربة الصهيونية) هي تخرتهم بوصفهم جماعة استيطانية تجارية شبه قتالية في إطار الإقطاع الاستيطاني البولندي في أوكرانيا، والتي تناولناها في الجزء السابق من هذا الفصل .

ومن التجارب الاستيطانية الأخرى للجماعات اليهودية تجرية يهود رومانيا الذين كان يطلق عليهم «هرسوفلتسي» الذين وُطنهم النبلاء الإقطاعيون (البويار) في رومانيا بعد منحهم ميثاقاً (هرسوف - يعنى في اللغة الرومانية الميثاق) حصلوا بمقتضاه على ميزات معينة من بينها الإعفاء من الضرائب لمدة سنين والحصول على أرض فضاء دون مقابل لإقامة معابدهم ومدارسهم وحماماتهم ومقابرهم . وكانت علاقة الهرسوفلتسي بالبويار تشبه إلى حد كبير علاقة يهود الأرندا بالنبلاء السلاختا، فقد أسس البويار لليهود مدناً صغيرة تشبه الشتلات إلى حد كبير . ويلاحظ أن اليهود هنا كانوا عنصرًا استيطانيًا تجاريًا غير قتالي . وعلى الرغم من أن تجرية اليهود الاستيطانية في رومانيا استمرت أساساً في الفترة من نصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، فإننا ذكرناها مع تجارب الجماعة اليهودية الاستيطانية في العصر الوسيط في الغرب لأنها من ناحية البنية تقع داخل إطار الاستيطان الوسيط . وعلى كل، فقد كانت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الروماني تشبه إلى حد كبير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في أوروبا الوسيطة .

ومن الحقائق التي تغيب عن الكثيرين ارتباط أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب بالمشروع الاستعماري الاستيطاني الغربي . فوجودهم في فلسطين هو تعبير عن هذا

الارتباط وليس عن الارتباط الأزلئ بين اليهود وأرض المهاد . وتوجد عدة تجارب استيطانية قام بها أعضاء الجماعات اليهودية فى جزر أمريكا اللاتينية مرتبطة بما كان يُسمى «المثلث اللعين» ، إذ كانت السفن الأوربية تحمل البضائع ، كالأسلحة والبارود والمثروبات الروحية الرخيصة والحلى ، من أوروبا إلى الساحل الإفريقى فتفرغها ، ثم تحمل العبيد الذين كانوا يُنقلون إلى مزارع السكر فى الولايات المتحدة وجزر الكاريبى وياعون هناك . وكانت السفن الفارغة تحمل المنتجات الاستوائية كالسكر والنيلة والصمغ والقهوة إلى أوروبا ، وهكذا . وكان هناك مثلث آخر لم يكتسب أهمية إلا فى منتصف القرن الثامن عشر . فكان تجار نيو إنجلند يرسلون شراب الروم الكحولى إلى إفريقيا ويبادلونه بالعبيد ويبحرون إلى جزر الهند الغربية حيث كانوا يبيعون للعبيد ويشتررون عسل قصب السكر اللازم لصناعة الروم ثم يتجهون لبلادهم . وقد كانت مزارع السكر ذات أهمية كبرى بالنسبة لاقتصاد هذه الجيوب الاستيطانية . فكان هناك الجيب الاستيطانى فى كوراساو ، وهى إحدى جزر الهند الغربية الهولندية وتقع على مقربة من ساحل فنزويلا . وتعود أهمية كوراساو إلى أنها من التجارب الأولى للجماعات اليهودية الاستيطانية (١٦٥٠) وإلى أنها تندرج فى إطار الاستعمار الاستيطانى الغربى الذى بدأ نشاطه فى العالم الجديد واستمر فى التوسع إلى أن وصل إلى آخر حلقاته فى فلسطين فى العصر الحديث .

ومن التجارب الاستيطانية الأخرى تجربة الاستيطان فى كايان ، وهى جزيرة على ساحل أمريكا الجنوبية ، توجد بها مدينة تحمل الاسم نفسه . وقد حاول بعض الفرنسيين الاستيطان فيها وقشلوا ، ثم وصل بعض الهولنديين وأعضاء الجماعة اليهودية (المارانو) ، فوجدوا الأرض المزروعة والقلة المسلحة التى تركها المستوطنون وراءهم ، وحصلوا على ميثاق من شركة الهند الغربية الهولندية عام ١٦٥٦ يسمح لهم بالاستيطان . ووصل عدد أكبر من اليهود من البرازيل بعد عدة أعوام ومنحتهم الشركة مزايا وحريات كثيرة ، منها أن تكون أى أرض يضمون يدهم عليها ملكية خالصة لهم . وقد انضم لهم المزيد من أعضاء الجماعات اليهودية عام ١٦٦٠ من ليجهورن . وازدهرت المستوطنة حتى عام ١٦٦٤ ، حينما استولى عليها الفرنسيون ورحل اليهود إلى سورينام وجامايكا .

ولكن أهم التجارب الاستيطانية الأولى (من منظور التطورات اللاحقة) تجربة الاستيطان فى سورينام التى شهدت ظهور أول جيب يهودى استيطانى ابتداءً من عام ١٦٣٩ (سورينام جمهورية مستقلة ، كانت تدعى فى الماضى «جيانا الهولندية» حيث كانت تابعة لهولندا . وهى تقع ، فى أمريكا الجنوبية ، بين جيانا البريطانية والبرازيل وجيانا الفرنسية ، ويحدها من الشمال المحيط الأطلنطى) .

وكان من أهم مراكز اليهود في سوريا مستوطنة يودين سافانا، ومعناها «سافانا اليهود»، التي تأسست عام ١٦٧٠ والتي كانت تقع على بعد عشرة أميال من باراماريو أكبر مدن سوريا في بريزدنيس أيلاند (جزيرة بريزلنت أو الرئيس). كانت الجماعة الاستيطانية اليهودية في هذه الجزيرة شبه مستقلة، إذ أسس أعضاؤها عددًا من المزارع هناك وسط الغابات. وقد استخدموا العبيد السود في شق الطرق وإزالة الأشجار وفي العمل في المزارع، كما أسسوا مدينة محاطة بالطرق الجديدة. وقد بلغ عدد سكانها عشرة آلاف نسمة عام ١٧١٩ معظمهم من العبيد للمجولين من إفريقيا.

إلا أن أعدادًا كبيرة منهم كانت تهرب من المستوطنين إلى الغابات وتتحد مع السكان الأصليين من الهنود الذين اقتلَعوا من أرضهم، ثم تقوم بغارات على المزارع. وكان أصحاب المزارع يستجلبون المزيد من العبيد ليحلوا محل الهاريين. ولكن هؤلاء كانوا ينضمون بدورهم إلى الهاريين في الغابات. وقد تزايد عدد الفارين وأصبحوا يشكلون تهديدًا حقيقيًا للمستوطنين اليهود البيض صمدوا بعض الوقت ضد العبيد الثائرين، فكُونُوا ميليشيا عسكرية وجددوا الحملات ضد الثوار. ولكن الإرهاق من الحرب ومن الجهد المبذول لإحباط ثورات العبيد ابتداءً من عام ١٦٩٢، وانتشار مرض الملاريا، أديا في نهاية الأمر إلى انتصار السود عليهم عام ١٧٧٤، ثم شب حريق فيما تبقى، فلم يبق من آثار اليهود سوى شواهد قبور عليها كتابات بالعبرية.

وثمة نقاط تشابه كثيرة بين تجربة المستوطنين اليهود في سافانا اليهود والمستوطنين الصهاينة في فلسطين، من بينها أن كلاً من المستوطنين اليهود في فلسطين وسافانا اليهود تم توطينهم خارج أوروبا تحت رعاية أكثر من دولة أوروبية واحدة: إنجلترا ثم هولندا في حالة سوريا، وإنجلترا ثم الولايات المتحدة في حالة فلسطين، وأنه تم توطينهم ليقوموا على خدمة المصالح الإمبريالية الغربية. كما أن كلتا الجماعتين الاستيطانيتين كانتا متقسمتين وبعدة إلى سفارد وإشكناز يتصارعون فيما بينهم.

ولكن أهم السمات من منظور اللحظة الحالية أن كلتا الجماعتين كانتا مرفوضتين من قبل أعضاء المجتمع المتهذّب استغلاله: العبيد السود المتجلبين والسكان المحليين في سوريا، والفلسطينيين العرب في فلسطين. وقد انتصر السود على سافانا اليهود، أما في فلسطين فإن المعركة مازالت دائرة بين الفلسطينيين وجنود الاحتلال الإسرائيلي. وإن كان من الممكن القول بأن انتفاضة الأقصى قد قرّضت تمامًا أحلام الصهاينة بإمكانية الحفاظ على الأمر الواقع: مستوطنون اغتصبوا الأرض، وسكان أصليون مغلوبون على

أمرهم (خصوصاً لأنها جاءت في أعقاب انسحاب الإسرائيليين المذل من جنوبى لبنان). رفى نصورى أن تقويض أحلام المستوطنين هو مؤشر على بداية النهاية، فالجيوب الاستيطانية عادةً مبنية على أساطير عنصرية يصدقها المقتصب إلى أن يفتق حين يسمع زمجرة المستضعفين، وحين تصل أحجارهم إلى رأسه ويدخل رصاصهم صدره وقلبه.

المماليك المالية

بعد أن عرضنا لبعض تبدييات نموذج الجماعات الوظيفية بين الجماعات اليهودية، يمكن أن نحاول توسيع نطاق النموذج بأن نقارن تجربة اليهود بوصفهم جماعة وظيفية فى الغرب مع جماعة وظيفية أخرى فى عالمنا الإسلامى، وهى تجربة المماليك فى مصر وغيرها من البلدان. وقد قمت بنحت مصطلح «ماليك مالية» (كما نستخدم مصطلح «مملوك») لوصف أوضاع أعضاء الجماعات اليهودية داخل الحضارة الغربية حتى نربط بين أفتان البلاط ويهود البلاط وغيرهم من أعضاء الجماعات اليهودية فى الغرب بمن اضطلعوا بوظائف خاصة من جهة والمماليك من جهة أخرى، أى أننا ربطنا الواقعة أو الظاهرة (الخاصة) التى قد تبدو فريدة داخل المجتمع الغربى بوقائع وظواهر مماثلة فى مجتمعات أخرى، ومن ثم فهى تفقد كثيراً من تفردا وإطلاقها (وليس بالضرورة خصوصيتها)، ويظهر النمط المتكرر الكامن دون السقوط فى القوانين العامة للجردة. هذه، إذن، محاولة للوصول إلى غمط لا يستند إلى وقائع التاريخ الغربى ولا ينطلق منها بالضرورة، وإنما يستند إلى وقائع التاريخ الإنسانى العام بما فى ذلك التاريخ الغربى بالطبع. كما أنها محاولة لتعميق فهم القارئ العربى للظاهرة اليهودية فى الحضارة الغربية؛ فالمماليك واقع مألوف لديه، وعن طريق ربط المألوف بغير المألوف والمعروف بالمجهول يمكن فهم المجهول وغير المألوف. كما أن لمصطلح «ماليك» مقدرة تفسيرية عالية، حين يُطبَّق على الظاهرة اليهودية ثم على الدولة الصهيونية.

ولنبداً بمحاولة حصر بعض سمات الجماعات الوظيفية التى يتم بها كل من المماليك، بوصفهم جماعة وظيفية قتالية، وأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية فى الحضارة الغربية؛ فهذه السمات هى الأرضية المشتركة بين الفريقين. وسنلاحظ أن المماليك وأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية هم جماعات وظيفية عميلة تفتطمع بوظيفة متميزة أو مشينة أو كريهة (القتال فى حالة المماليك، والتجارة والربا وجمع الضرائب فى حالة اليهود). كما كان يتم استجلاب كل من المماليك وأعضاء الجماعات اليهودية من خارج

المجتمع، ليضطلعوا بوظيفة محدّدة توكل إليهم؛ فهم «غريب نافعون» يدخل معهم المجتمع في علاقة تماقدية محددة. وكان يتم أيضاً عزل كل من المالك وأعضاء الجماعة اليهودية عن بقية السكان، بل صارت العزلة الشفافية والإثنية أساس الانخراط في سلك هذه الجماعات. وهى عزلة تظهر في الأزياء التى كان يرتديها كل من المالك وأعضاء الجماعات اليهودية، وفى اللغة التى كانوا يتحدثون بها (اليديشية أو الشركسية أو غيرها من اللغات)، وفى طريقة قص الشعر أو تصفيفه. وكان يتم عزل أعضاء الجماعات اليهودية فى الجيتو وعزل المالك فى الثكنات العسكرية. وكان العزل يتم أصلاً لأن الانتماء العاطفى والحضارى للمجتمع المضيف يجعل من الصعب على المحارب أن يقتل من يحب، ويجعل من الصعب عليه التفرغ الكامل للعمل المسكرى، ويجعل من الصعب أيضاً على التاجر أو المرابى أن يسلب ثروات من تربطه بهم علاقة قرابة؛ فالاضطلاع بالمهمة القتالية أو المالية يتطلب للموضوعة والحياد اللذين يتسم بهما الغريب.

وكان أعضاء الجماعات اليهودية الوظيفية فى الحضارة الغربية، والمالك فى المجتمعات العربية، يُعدّون ملكية خاصة للملك، وكلمة «مملوك» مشتقة من كلمة «ملك» وتشير إلى العبد المملوكى وتعنى «الخادم» أو «العبد». أما أعضاء الجماعات اليهودية فى العصور الوسطى، فكان يُشار إليهم باسم «أقنان البلاط»، (باللاتينية: «سيرفى كاميراى ريجيس» *servi camerae regis*). وكلمة «سيرفوس» *servus* اللاتينية تعنى «خادم» أو «قن» أو «عبد». وقد كان كل من المالك وأعضاء الجماعات اليهودية قريبين من النخبة الحاكمة، فهم أداؤها فى الاستغلال والقمع والفزوة، ولذا تركّز الفريقان فى المدن. ولنا أن نلاحظ أن كلاً من المالك وأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية يؤمن بأنه شعب مختار أو نخبة مختارة، وكان الإحساس بالحرية والحنّة (أو عبث الوجود) أمراً مشتركاً بينهما. كما كان أعضاء الجماعتين يطبقون معيارين أخلاقيين مزدوجين: واحد يُطبّق على الجماعة الوظيفية المقدّسة، والآخر على المجتمع المضيف الباح. وكان كل من المالك وأعضاء الجماعات اليهودية الوظيفية يمتلك أداة جيدة استخدامها أكثر من أعضاء المجتمع المضيف: السيف فى حالة المالك، ورأس المال الربوى والخبرة التجارية والإدارية فى حالة أعضاء الجماعات اليهودية. ويُلاحظ أن المالك وأعضاء الجماعات اليهودية كانوا محط خوف الجماهير وكرهيتها، وأنهم سقطوا صرعى عمليات التحديث وظهور الدولة القومية الحديثة التى جعلت منهم جماعات وظيفية بلا وظيفة. ولعلنا لو قارنا بإعادة المالك على يد محمد على وإبادة يهود الغرب على يد هتلر لأنّهتاً بالمبالغة والشطط، ولكنهما مع هذا مبالغة وشطط يثيران جوابت من الواقع.

ومع أن أحداً من الدارسين لم يستخدم اصطلاح «ماليك» لوصف وضع اليهود في الحضارة الغربية، فإن المؤرخ الأمريكي اليهودي جي كوبر أجوس اقترح كثيراً من المصطلح حين قال: «إن مكانة اليهود بوصفهم غرباء كانت مهمة، إذ إن الطبقة الحاكمة كانت تستخدمهم كما كانت تستخدم المرتزقة تماماً، وكانت تفضلهم على الصيارفة المحليين للسبب نفسه الذي كانت من أجله تفضل المرتزقة على الفرق المحلية».

وعلى كل حال، يبدو أن فكرة «الماليك» كانت في ذهن المُشَرِّع الغربي في العصور الوسطى مع أنه لم يستخدم المصطلح نفسه. فوضع اليهود كأقنان بلاط كان يستند إلى قصة أسطورية متداولة تهدف إلى إضفاء شيء من الشرعية على وضع فريد داخل المجتمع الإقطاعي الغربي. وتروى القصة أنه في أثناء حصار القدس عام ٦٠ ق. م، مات ثلث اليهود من الجوع، وقُتل الثلث الثاني، أما الثلث الأخير فقد قام المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس بإطعامهم ثم يعمهم للملك (أى الإمبراطور) تيتوس بعد سقوط القدس. وقد سلمهم الأخير إلى بلاط ملوك الرومان كي يصبحوا خدماً (أقناناً) للإمبراطورية على أن يقوم الملوك الرومان بحمايتهم. وقد بُعثت في القرن الرابع عشر الجزية الرومانية القديمة تحت اسم «ضريبة المليم» (بالألمانية: «أوفرڤينج Oterpfennig» دلالة على أن أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة قد ورثوا فسبسيان وتيتوس الهيمنة الكاملة على الشعب الذى هُزم واستُبعد مئات السنين من قبل.

وإذا كانت أسطورة الشرعية هذه طريقة بقدر ما هى ساذجة، فهذا هو الحال مع معظم أساطير الشرعية. وما يهمنا هو أنها تفترض وجود علاقة مالك وملوك بين الحاكم وأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية في العصور الوسطى في الغرب. وبغض النظر عن ساذجة الأسطورة، فإن سلوك المجتمع الغربي في العصور الوسطى كان يفترض هذه العلاقة. ففي حالة قتل أحد اليهود، لم تكن الذبّة تُدفع لأسرة القتيل وإنما للإمبراطور أو الملك. كما كانت المواقف تتحدث عن أعضاء الجماعات اليهودية بحسبانهم أشياء تخص الملك ومن ميراثه ومتنولاته.

فشل الاستعمار القروى فى تحويل أقباط مصر إلى جماعة وظيفية

وحتى نبين القدرة التفسيرية لنموذج الجماعات الوظيفية، سنحاول أن نطبقه على بعض الوقائع التاريخية التى تنسب إلى تشكيلات حضارية مختلفة. وقد أسلفنا القول إنه كثيراً ما تتحوّل الجماعة الوظيفية إلى جماعة وظيفية عميلة لا تقوم على خدمة أعضاء

المجتمع كافة، بل ترتبط ارتباطاً شبه عضوي بالطبقة الحاكمة التي تستخدمها أداة لقمع المحكومين واستغلالهم. ولعل من أهم الأمثلة على الجماعة الوظيفية العميلة جماعات المراهين (من اليهود وغير اليهود) في العصور الوسطى في الغرب (وخصوصاً بعد القرن الخامس عشر). فالمرابي لم يكن، مثل التاجر، أداة توصيل للسلع بين المنتج والمستهلك، وإنما كان أداة استغلال في يد الحاكم. وكذلك الجنود المرتزقة حينما كانوا يظلمون بوظيفة حماية الحاكم (مثل الحرس السويسري في فرنسا قبل الثورة الفرنسية)، فهم أيضاً جماعة وظيفية عميلة لا يدافع أعضاؤها عن المجتمع المضيف (كالماليك) وإنما يقومون بقمع الجماهير لصالح النخبة الحاكمة.

ويلاحظ أن الجماعة العميلة لا تبدأ بالضرورة كذلك، فقد تبدأ جماعة وظيفية ثم تصبح من خلال الظروف التاريخية جماعة عميلة. ولتوضيح هذه الفكرة، سنضرب مثلاً بالزرادشتيين، وهم عبدة نار هاجروا من إيران إلى الهند بعد الفتح الإسلامي واستقروا فيها، فقد كانوا يتحدثون لغة تسمى الجوجورات ويلبسون أزياء الهنود، وكانوا جماعة وظيفية تعمل بالزراعة والتجارة وتجارة الخمر، كما كان منهم الحرفيون. ورغم عزلتهم، فإنهم كانوا يظلموا بوظيفة يحتاج إليها المجتمع، ولذا لم يكن هناك أي تحرّض ضدهم. ولكن بعد الاحتلال البريطاني للهند تحوّل الزرادشتيون إلى جماعة عميلة، فأصبحوا ممثلين للشركات الأجنبية وتعاونوا مع ممثلي الاستعمار الإنجليزي. وبحلول عام ١٨٦٤، أصبحت بومباي مركز نشاط الزرادشتيين، وازداد تركّزهم فيها، وأصبحوا من أكثر الجماعات في الهند تركّزاً في المدن، واشتغلت أعداد كبيرة منهم بالتجارة وتبادل العملات والمزايدات والعقارات، كما أصبحوا رواداً في تأسيس مصانع النسيج والصحف والمدارس على النظام الغربي. وقد قاموا بتحديث دينهم نفسه وخدموا في الحكومة الهندية مساعدين للإنجليز. وكانوا يرون أن وظيفتهم تتوقف أساساً على مدى ولائهم للنخبة الحاكمة، وكانوا أيضاً يرون أن الحكم البريطاني قد أتى لهم بالاستقرار والأمن والسلام.

ومع بدايات الحركة القومية الهندية في أواخر القرن التاسع عشر، حينما كانت هذه الحركة لا تزال تسم بما كان يُسمّى «الاعتدال»، أي عدم المواجهة مع الاستعمار الإنجليزي، انتخرطت أعداد منهم في صفوف قيادتها. ولكن، مع حدة المواجهة، انسحب الزرادشتيون وبدأت تظهر بينهم اتجاهات معادية للهنود، ثم تنصّل الزرادشتيون من هويتهم «الشرقية» وعرفوا أنفسهم بحبيبتهم من «الجنس الأبيض». ومع اقتراب استقلال

الهند، حاولوا أن يكون لهم دولة مستقلة، ولكن حزب المؤتمر عارض هذا الاتجاه. وبعد إعلان استقلال الهند، هاجرت أعداد كبيرة منهم إلى الولايات المتحدة. وهناك دياسورا زرادشتية في الولايات المتحدة، وهي أقلية تشبه الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة في كثير من الوجوه؛ فهم يتمتعون بدرجة عالية من التعليم، وقد جرت علمتهم ودمجهم وأمركتهم، لكنهم (مع هذا) يقاومون الاندماج ويتحدثون عن الهوية الزرادشتية المستقلة!

وقد حاول الاستعمار الغربي في العالم العربي أن يحقق شيئاً من هذا القليل مع أعضاء الأقليات الدينية والإثنية، فحاول استقطابهم وتحويلهم إلى جماعات وظيفية عميلة تدين له بالولاء. فقامت جماعة الأليانس بنشر اللغة والثقافة الفرنسية بين أعضاء الجماعات اليهودية في العالم العربي، في مصر والجزائر وفي غيرها من البلدان، كما أُنشئت لهم فرصة الحصول على الجنسيات الأوربية ومن ثم الاستفادة من المزايا الممنوحة للأجانب. ويمكننا أن ننظر لهذه العملية بحسبانها عملية مكتملة للاستعمار الاستيطاني الغربي الذي وصل إلى قمته في تأسيس الدولة الصهيونية في فلسطين والجلب الاستيطاني في الجزائر. والاستعمار الاستيطاني هو وصول عنصر سكاني غريب يفرس نفسه غرساً في البلد المستعمر ويدين بالولاء للوطن الأم ويرتبط به ثقافياً ويدين له بالولاء ويدافع عن مصالحه. وهذه العملية لا تختلف عن ذلك كثيراً، ولكن بدلاً من استيراد عنصر بشري غريب، يقوم الاستعمار بالبحث عن عنصر بشري محلي فيخوبه ويستوعبه ويحوّله إلى عنصر غريب عميل يرتبط ثقافياً به ويدين له بالولاء ويدافع عن مصالحه. وقد نجح الاستعمار نجاحاً كبيراً حتى إن معظم يهود العالم العربي، عند إنشاء الدولة الصهيونية، كانوا قد أصبحوا (ثقافياً واقتصادياً) جزءاً من التشكيل الاستعماري الغربي، وحصلت أعداد كبيرة منهم على الجنسيات الأوربية (كل يهود الجزائر ومعظم يهود تونس والمغرب وأكثر من نصف يهود مصر... وهكذا)، أي أنهم تحولوا إلى جماعة وظيفية عميلة، ومن ثم كان من السهل عليهم الهجرة والانضمام إلى الدولة الوظيفية الاستيطانية والقتالية في إسرائيل.

ويرغم أن يهود مصر كانوا متدمجين في مجتمعهم المصري اندماج أقباطها، فإن الاستعمار نجح في تحويلهم إلى جماعة وظيفية، بينما فشل في استقطاب أعضاء الجماعة القبطية وفي تحويلهم إلى جماعة وظيفية عميلة يتم حوسلتها لصالحه. ولو حولنا النموذج المركب إلى قانون عام، فإننا سنفشل تماماً في فهم هذه الظاهرة، ولذا لا بد من أن ندرس المنحنى الخاص لظاهرة أقباط مصر لنفهم سر فشل الاستعمار وسر بقائهم جزءاً من نسج

المجتمع العربى . إن هذا المنحنى الخاص قد تكون عبر التاريخ نتيجة لتمازج عناصر كثيرة متنوعة بعضها اقتصادى والآخر ثقافى ولغوى والثالث دينى والرابع جغرافى . . وهكذا ، أى أن تنوع العناصر يجعلنا قادرين على تقديم رؤية مركبة تدور فى إطار التعددية السبية . ويمكن تلخيص السمات العامة لهذا المنحنى الخاص فيما يلى :

١ - لم يكن أقباط مصر عنصراً مُستجلباً ، وإنما كانوا من سكان مصر الأصليين ، وكانت غالبيتهم من الفلاحين وكان من بينهم ملاك الأراضى والصناع والكتبة والمهنيون ، أى أنهم كانوا يشغلون مختلف مواقع الهرم الإنتاجى ، بل إنهم لم يكونوا مُمثلين فى النخبة الحاكمة اليونانية المفتتحة . وبعد الفتح الإسلامى ، وفى إطار مفهوم أهل الذمة ، لم يُحظر عليهم الاشتغال بالزراعة أو الحرف (كما هو الحال فى الحضارة الغربية الوسيطة) ، بل أصبح الهرم الإنتاجى مفتوحاً أمامهم ، ولذا لم يخضعوا لأى تمايز وظيفى أو مهنى ولم يتم عزلهم نفسياً أو جسدياً ولم يتم حوسلتهم وترشيدهم إلا بالقدر المألوف فى المجتمعات .

٢ - تغيرت لغة أقباط مصر من القبطية إلى العربية ، وهو ما كان يعنى أنهم تبنا الخطاب الحضارى الجديد دون أن يفقدوا بالضرورة هويتهم الدينية المتميزة . بل إن هذه الهوية الدينية فاتها تم تعريبها . ولا شك فى أن كل هذا يعنى أن أقباط مصر أمكنهم الاستمرار فى الإبداع الحضارى من خلال الخطاب الحضارى القائم ، وفى التعبير عن هويتهم ، وقد قلل هذا من عزلتهم وغربتهم وعمق من انتمائهم إلى المجتمع .

٣ - الدين الإسلامى والمسيحى دينان مختلفان لهما رؤيتان مختلفتان للإنسان والكون ، ومع هذا فإن ثمة رقعة مشتركة واسعة بينهما سواء فى رؤية الخلق (قصة آدم) أو رؤية الإله بوصفه مترهاً عن التاريخ والطبيعة ويوصفه إله العالمين . ولكن ما يهنا فى السياق الحالى هو أن الرؤية الأخلاقية أو النسق القيمى مشترك بين الدينين ، فهما لا يعترفان بازدواج القيم (مقياس للمؤمنين وآخر لغير المؤمنين) ويدعوان إلى مجموعة من القيم المطلقة المشتركة ، وياب الخلاص مفتوح أمام الجميع . ولا يوجد إحساس بأنهم الشعب المختار . ولعل هذه السمة النبوية فى كل من الإسلام والمسيحية كانت مسألة حاسمة فى الحيلولة دون ظهور الأخلاقيات المزدوجة والنسبية الأخلاقية التى تسم أعضاء الجماعة الوظيفية ، وهذا على عكس اليهودية التى تطرح رؤية أخلاقية مزدوجة فى بعض صياغاتها .

٤ - الوطن القومى لأقباط مصر هو مصر وليس لهم وطن قومى آخر حقيقى أو وهمى .

والأماكن المقدسة المسيحية تقع داخل الدولة الإسلامية في فلسطين التي تربطها علاقة خاصة بمصر والتي كانت تابعة إدارياً لها، وهي أماكن مقدسة وحسب وليست المكان الذي سيمود له الأقباط في آخر الأيام كما هو الحال مع اليهود. والكنيسة القبطية كنيسة مصرية لها هويتها الدينية والحضارية المستقلة عن كل الكنائس الأخرى. وقد ساهم ذلك ولا شك في تعميق ولاء الأقباط لمصر وتجزؤهم في أرضها وتاريخها (أي في المكان والزمان).

٥ - لم تتكون دياسبورا قبطية خارج مصر تحاول تجنيد أعضاء الأقلية القبطية وتخلق بينهم «لوى» يعمل لصالحها ويولد الرغبة في الخروج والهجرة (الحركية)، هذا على عكس اليهود حيث توجد دياسبورا يهودية ضخمة في العالم. ويلاحظ، مع نهاية القرن التاسع عشر، أن أعداداً كبيرة من اليهود الإشكناز هاجرت إلى مصر فصبغت أعضاء الجماعة اليهودية فيها بالصبغة الغربية، وولّدوا لديهم قابلية للانخراط في الحضارة الغربية.

٦ - لعل قضية العدد هنا قضية مهمة. فبينما كان عدد يهود مصر صغيراً، كان عدد أقباطها كبيراً، فهم يكوّنون نسبة مئوية لها وزنها. وهذا يعني أن أعدادهم كافية لأن يُعتلوا في كل مستويات الهرم الإنتاجي وفي كل المجالات الثقافية. كما يعني أيضاً أنهم في احتكاك يومي فعلى معظم أعضاء الأغلبية، الأمر الذي جعل من العسير فرض صورة إدراكية عنصرية بسيطة عليهم أو عزلهم وجدانياً عن أعضاء الأغلبية. وأخيراً، أدى العدد الكبير إلى إفشال الخطة الاستعمارية الرامية إلى تغريب الأقباط عن طريق منحهم الامتيازات الأجنبية، وعن طريق فتح المدارس الأجنبية أمامهم وإكسابهم الخبرات اللازمة للانخراط في القطاع الاقتصادي الغربي الجديد. فإذا كانت هناك نسبة ما من أقباط مصر استفادت من هذا الوضع، فإن السواد الأعظم من الفلاحين وأعضاء الطبقة المتوسطة المصرية من الأقباط ظلوا ببناءى عنه لا يتمتعون بالمزايا ولا يعانون من الاقتلاع، وظلوا داخل التشكيل الحضارى المصرى العربى الإسلامى (لهم ما لنا وعليهم ما علينا).

٧ - لكل هذه الأسباب، قاوم الأقباط حملات الاستعمار الرامية إلى فصلهم عن مجتمعاتهم العربية الإسلامية (بما في ذلك الحملات التبشيرية المسيحية التي حاولت إلحاقهم بالمسيحية الأوروبية، وخصوصاً البروتستانتية، وفصلهم عن تراثهم الدينى). ولذا، فقد ساهم الأقباط في الثورات القومية المختلفة وظهر من بينهم مفكرون

يبدعون من خلال المعجم الحضارى العربى الإسلامى ويثرونه، كما ساهموا فى الهرم الإنتاجى وأحرزوا التقدم مع مجتمعهم وتخلقوا معه وانتصروا وانكسروا بانتصاره وانكساره. ولعل موقف الكنيسة القبطية فى مصر من الصراع العربى الاسرائيلى تعبير عن هذه المظاهرة فى المجال السياسى .

ولا يختلف موقف المسيحيين العرب كثيراً عن موقف أقباط مصر، فهم أيضاً مواطنون أصليون لم يُستجلبوا من الخارج وليس لهم وطن قومى آخر ولا يحتنون إلى صهيون بعيدة أو فى آخر الزمان. فعلى سبيل المثال، قبائل الفساسة فى الشام قبل الفتح الإسلامى، كانت تتحدث العربية القصحى وكان لها قبل وبعد الفتح الإسلامى شعراؤها وأدباؤها الذين ساهموا فى هذا الفتح وساندوه. وقد استمرت هذه القبائل فى غط حياتها، ولم ينقطع الإبداع الحضارى لأبنائها قط لأن الحضارة الإسلامية لم تعرض عليهم وظيفة متميزة أو مشينة ولم تحوسلهم بأى شكل كان. ولا شك فى أن مفهوم أهل الذمة حدد وضعهم منذ البداية وحدد أن لهم كل الحقوق وعليهم كل الواجبات إلا فريضة الجهاد بوصفها فريضة دينية، وقد أعفوا منها نظير البدل العسكرى أو الجزية. والنظام القيمى عند المسيحيين العرب المستمد من الدين المسيحى، لا يعانى من أى ازدواجية، ويلاحظ أن معظم المسيحيين العرب من الأرثوذكس وأقلية منهم كاثوليك، كما أن إرساليات التبشير البروتستانتية لم تنجح كثيراً فى تجنيد أعداد كبيرة منهم، وكل هذا يدل على أن هويتهم المسيحية العربية قوية. والكثافة السكانية للمسيحيين العرب كبيرة، ولذا كان بوسعهم أن يُمتثلوا فى كل درجات الهرم الإنتاجى، كما أنهم لا يعيشون محميين ومعزولين داخل جيتو مقصور عليهم وإنما يعيشون مع أعضاء الأغلبية يحتكون بهم فى كل المجالات ويعيشون معهم فى السراء والضراء وبالقدر الإنسانى المعقول من الحب والكراهة.

الفصل الثالث الماشيح والمسيحانية

سيؤثر في الخطاب السياسي الغربي (وأحياناً العربي) مصطلح «messianic» الذي يترجم بكلمة «مسياني» أو «مسيحاني». وحين يتحدث أحد عن السياسات «المسيحانية» أو «المسيانية» فإنه يتحدث عن تلك السياسة التي يتصور صاحبها أنه سيقوم بتغيير الواقع بشكل جذري وضرورية واحدة. ولقهم هذا المصطلح علينا أن نتعامل مع هذا الجانب في العقيدة اليهودية، وعلينا أيضاً أن نتجاوز الرصد الموضوعي المتلقى الذي يكفى بحصر الأفكار الأساسية ويرصها جنباً إلى جنب دون محاولة للوصول إلى البنية الكلية للفكر التي تتجاوز الأفكار والتي تبين الوحدة الكامنة وراء الأفكار المتراصة. ولإنجاز هذا الهدف، علينا أن نستخدم نموذجاً مركباً لا يفصل بين الديني والسياسي، أو بين الديني والنفسى، أو بين الديني والاقتصادي، فهذه كلها عناصر متداخلة، إن فصلنا بُعداً عن الآخر واختزلنا الواقع في بُعد واحد دون غيره أخفقنا في فهم تركيبة الظاهرة، كما أخفقنا في ربط كل هذه العناصر المتداخلة في الواقع.

ونحن في كثير من الدراسات نستخدم نموذجاً مركباً يتكون بدوره من عدة نماذج مركبة (وهي نفس النماذج التي استخدمناها في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية). هذه النماذج الثلاثة هي: الحلولية الكمونية الواحدة، والعلمانية الشاملة، والجماعة الوظيفية. ومن خلال هذه النماذج الثلاثة، تمكنا من أن نربط بين العناصر غير المتجانسة التي تكون الظاهرة موضوع الدراسة، كما أننا ربطنا الحالات التي ندرسها بالقضايا السياسية والاجتماعية والإنسانية الكبرى.

وقد لاحظت أن معظم الدراسات الغربية عن الظواهر اليهودية والصهيونية كتبها إما صهيانية وإما كتّاب متعاطفون مع الصهيونية. وحيث إنه لا توجد مراجع عربية تتعامل مع

ظواهر مثل المشيحانية والحسيدية، فإننى كنت أعتد على المراجع الغربية وأحولها إلى مادة أرشيفية، وأقوم بالربط بين المعلومات التى توافرت لدى ثم أجرد منها نموذجاً تحليلياً أنصوّر أنه له مقدره تفسيرية عالية .

الفكر المشيحاني،

ابتداءً، سنقوم بترجمة الكلمة حين نستخدمها فى السياق اليهودى بهـ المشيحانية (حتى لا يتصور أحد أن هناك علاقة ما بين هذه العقيدة اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى). وكلمة «مشيخانية» مشتقة من كلمة «مشيخ» وهى كلمة عبرية تعنى «المسيح المخلص»، ومنها «مشيخوت» أى «المشيخانية» وهى الاعتقاد بمجيء الماشيح فى آخر الأيام. والكلمة مشتقة من الكلمة العبرية «مشح» أى «مسح» بالزيت المقدس. وكان اليهود، على عادة الشعوب القديمة، يمسحون رأس الملك والكاهن بالزيت قبل تنصيبهما، علامة على المكانة الخاصة الجديدة، وعلامة على أن الروح الإلهية أصبحت تحل وتسرى فيهما. وكما يحدث دائماً مع الدوال فى الإطار اليهودى الحلولى، حيث يتوحد الخالق بالخلق، نجد أن المجال الدلالى لكلمة «مشيخ» يتسع تدريجياً إلى أن يضم عدداً كبيراً من المدلولات تتعايش كلها جنباً إلى جنب داخل التركيب الجيولوجى التراكمى اليهودى. فكلمة «المشيخ» تشير إلى كل ملوك اليهود وأنبيائهم، بل كانت تشير أيضاً إلى قوروش ملك الفرس، أو إلى أى فرد يقوم بتنفيذ مهمة خاصة يوكلها الإله إليه. كما أن هناك فى المزامير إشارات متعددة إلى الشعب اليهودى على أنه شعب من المشحاء.

وهناك أيضاً المعنى المحدد الذى اكتسبه الكلمة فى نهاية الأمر، إذ أصبحت تشير إلى شخص مُرسَل من الإله يتمتع بقداسة خاصة، إنسان سماوى وكائن معجز خلقه الإله قبل الدهور يبقى فى السماء حتى تخين ساعة إرساله. وهو يُسمى «ابن الإنسان» لأنه سيظهر فى صورة الإنسان وإن كانت طبيعته تجمع بين الإله والإنسان، فهو تجسد الإله فى التاريخ، وهو نقطة الحلول الإلهى المكثف الكامل فى إنسان فرد. وهو ملك من نسل داود، سيأتى بعد ظهور النبى إيليا ليعدل مسار التاريخ اليهودى، بل البشرى، فينهى عذاب اليهود ويأتيهم بالخلاص ويجمع شتات المنفيين ويعود بهم إلى صهيون ويحطم أعداء جماعة يسرائيل، ويتخذ أورشليم (القدس) عاصمة له، ويعيد بناء الهيكل، ويحكم بالشرعيتين المكتوبة والشفوية، ويعيد كل مؤسسات اليهود القديمة مثل السنهدرين، ثم يبدأ الفردوس الأرضى الذى سيدوم ألف عام، ومن هنا كانت تسمية «الأحلام الألفية» و«العقيدة الاسترجاعية».

ولأن إله اليهود لا يَحلُ في التاريخ فحسب، وإنما يحل في الطبيعة أيضاً، فإننا نجد أن العصر الذهبي (أو العصر المَشيحاني) يشمل التاريخ والطبيعة معاً. فعلى مستوى التاريخ، نجد أن السلام - حسب إحدى الروايات - سيمم العالم، وأن الفقر سيزول، وستُحول الشعوب أدوات خرابها إلى أدوات بناء، ويصبح الناس كلهم أحياء متمسكين بالفضيلة. ولكن صهيون ستكون بطبيعة الحال مركز هذه العدالة الشاملة، كما ستقوم كل الأمم على خدمة المَشيح. وفي رواية أخرى، ستسود صهيون الجميع وستحطم أعداءها. أما على مستوى الطبيعة، فإننا نجد أن الأرض ستُخصب وتطرح فطيراً، وملابس من الصوف، وقمحاٌ حجم الحبة منه كحجم الثور الكبير، ويصير الخمر موفوراً.

بعد أن حللنا الحقل الدلالي لكلمة مشيحانية، وعرضنا لعقيدة المشيحانية، يمكننا الآن أن نتناول أسبابها الإنسانية العامة عن طريق استدعاء مفهوم الطبيعة البشرية. فالفكر المَشيحاني فكر حلولى متطرف يعبر عن قشل الإنسان في تقبل الحدود، وعن ضيقه بالفكر التوحيدى الخاص بفكرة الإله المتجاوز للطبيعة والمادة والتاريخ، وعن ضيقه بفكرة حدود الإرادة الإنسانية والعقل البشرى، وبالتاريخ بوصفه المجال الذى تركه الإله للإنسان ليمارس حريته (فكانه ضيق طفولى بالوضع الإنسانى). يضيق الإنسان بكل هذا ويتخيل تاقط الحدود ليحل الإله في التاريخ والطبيعة والإنسان وينهى كل المشكلات دفعة واحدة إما بتدخله الفجائى والمباشر في التاريخ وإما بإرساله المخلص (كريستوس) في المنظومة الغنوصية لينجز المهمة (وتظهر هذه الفجائية في أسفار الرؤى على عكس كتب الأنبياء الذين يرون التاريخ مجالاً للفعل الإنسانى الحر والرقى التدريجى).

والعقيدة المَشيحانية الدينية لها نتائجها الاجتماعية، فقد أضعفت انتماء أعضاء الجماعات (وخصوصاً في الغرب) لمجتمعاتهم، وزادت انفصالهم عن الأغيار. ذلك أن انتظار المَشيح يلغى الإحساس بالانتماء الاجتماعى والتاريخى، ويلغى فكرة السعادة الفردية؛ أما الرغبة في العودة طفلى إحساس اليهودى بالمكان والانتماء الجغرافى. ويبدو أن اضطلاح أعضاء الجماعات اليهودية بدور الجماعة الوظيفية واشتغالهم بالتجارة الدولية في الغرب، بوصفهم عنصرًا تجارياً غريباً لا يتسمى إلى المجتمع، هو الذى عمق أحاسيسهم المَشيحانية؛ فالتاجر الذى يعمل بالتجارة الدولية لا وطن له، ولا تحد وجدانه أو تصوراته أى قيود أو حدود، على عكس الفلاح الذى لا يجيد التعامل إلا مع قطعة معينة من الأرض.

ويمكننا الآن أن نتناول تاريخ هذه العقيدة وأشكالها المختلفة. أصل عقيدة المَشيح

المخلص فارسية بابلية، فالديانة الفارسية ديانة حلولية ثنوية تدور حول صراع الخير والشر (إله النور وإله الظلام) صراعاً طويلاً ينتهي بانتصار الخير والنور. وقد بدأت هذه العقيدة تظهر في أثناء التهجير البابلي، ولكنها تدعمت حينما رفض الفرس إعادة الأسرة الحاكمة اليهودية إلى يهودا. وقد ضربت هذه العقيدة جذوراً راسخة في الوجدان اليهودي، حتى إنه حينما اعتلى الحشمونيون العرش (وهي أسرة شبه حاكمة يهودية)، كان ذلك مشروطاً بتمهدهم بالتنازل عنه فور وصول الماشيخ.

وقد أخذت عقيدة الماشيخ في البداية صورة دنيوية تعبر عن درجة خافضة للغاية من الحلول الإلهي، ولكنها أصبحت بعد ذلك تعبيراً عن حلول إلهي كامل في المادة والتاريخ. وحسب هذه الصورة، فإن الماشيخ محارب عظيم (أو هو الرجل الممتطي صهوة جواده) الذي سيعيد ملك اليهود ويهزم أعداءهم (أشعيا ٧-٩/٩). وتزايدت درجة الحلول، ومن ثم ازدادت القداسة، فيظهر الماشيخ بن داود على أنه ابن الإنسان أو ابن الإله (دانيال ١٣/٧). ولما لم تتحقق الآمال المسيحية، ظهرت صورة أخرى مكملة للأولى، وهي صورة الماشيخ بن يوسف الذي سيعاني كثيراً، وسيخر صريعاً في المعركة، وستحل الظلمة والعذاب في الأرض (وهذه هي الفكرة التي أثرت في فكرة المسيح عند المسيحيين). ولكن، سيصل بعد ذلك الماشيخ العجائبي الحارق من نسل داود، والذي سيأتي بالخلاص. ويفسر الحاخامات تأخر وصول الماشيخ بأنه ناتج عن الذنوب التي يرتكبها الشعب اليهودي، ولذا فإن عودته مرهونة بتوبتهم.

وصورة المسيح في الفكر الديني المسيحي متأثرة بكل هذه التراكمات؛ فهو أيضاً مرسل من الإله، وهو ابن الإنسان وابن الإله، وهو يتعذب كثيراً بل يُصلب ثم يقوم وسيحرز أتباعه النصر. ولعل الفارق الأساسي بين الرؤية المسيحية في اليهودية والرؤية المسيحية في المسيحية هو أن المسيحية جعلت الحلول الإلهي في شخص بعينه (عيسى بن مريم) وهو حلول مؤقت ونهائي غير قابل للتكرار، على عكس الفكرة المسيحية في اليهودية. كما أن الخلاص في الفكر المسيحي غير مرتبط بمصير أمة بعينها وإنما هو ذو أبعاد عالمية؛ فباب الهداية مفتوح للجميع. ولكن الجماعات البروتستانتية المتطرفة جعلت عودة المسيح مرهونة بعودة اليهود إلى فلسطين، ومن هنا ولدت الصهيونية المسيحية.

والتزعة المسيحية لا تتبدى في شكل واحد، بل تأخذ أشكالاً مختلفة، فهي بوصفها تعبيراً عن الحلولية اليهودية (أي حلول الإله في مخلوقاته وتوحيده معهم) تكتسب بُعداً مادياً قومياً شوفينياً متطرفاً، حيث يعنى وصول الماشيخ عودة الشعب المختار إلى

صهيون، أو وصوله إلى أورشليم التي سيحكم منها الماشيخ، قائد الشعب اليهودي، بل قائد شعوب الأرض قاطبة؛ فهذا خلاص لليهود وحدهم وسيقيم اليهود من أعدائهم شر انتقام، ويشغلون مكائهم التي يستحقونها كشعب مقدس. ولكن ثمة صورة مغايرة تمامًا، صورة عالمية وغير قومية للعصر الميخاني، فهو حسب هذه الرؤية عصر يسود فيه السلام والوثام بين الأمم. وإذا كان الشعب اليهودي ذا مكانة خاصة، فإن هذا لا يستبعد الشعوب الأخرى من عملية الخلاص. وإذا كانت الرؤية الأولى تؤكد الفوارق الصلبة الصارمة بين اليهود والأغيار، فالرؤية الثانية تُلغى الفوارق تمامًا بحيث تتج عن ذلك حالة سيولة كونية محيطية (تشبه حالة الجنين في الرحم قبل الولادة)، يتج عنها إسقاط الحدود تمامًا وذوبان اليهود في بقية الشعوب. وغنى عن القول أن الحركة الصهيونية أكدت الجانب الأول وهمشت الجانب الأسمى تمامًا.

ويمكن أن تأخذ الميخانية طابعًا تشفياً يتم عن الزهد في الدنيا، ولكنها يمكن أن تأخذ أيضًا طابعًا ترخيصيًا ماراثيًا (نسبة إلى يهود الماراتو المتخفين) كما هي الحالة مع الشجانية (نسبة إلى شبتاي تسفى)، وكذلك الدوغم والفرانكية. فالماشيخ وأتباعه كانوا يخرقون الشريعة ويسقطونها ويتمتعون بالحرية الناجمة عن ذلك ويمارسون الإحساس بما تبغى من هوية يهودية في الخفاء، ومن خلال أشكال أبعد ما تكون عن اليهودية. ولعل هذا يعود إلى أن اللحظة الميخانية هي لحظة حلول الإله تمامًا في الإنسان (الماشيخ)، فهي لحظة وحدة وجود ومن ثم لحظة شحوب كامل أو حتى موت للإله إذ يتحول إلى مادة بشرية. وإذا حدث ذلك، فإن شرائعه التي أرسل بها بوصفه الإله تموت وتسقط. وقد ارتبطت الميخانية بالتعبير الفجائي وبمظاهر العنف الذي قد يأخذ شكل البعث العسكري أحيانًا.

وتتميز الميخانية بأنها صيغة هلامية لا يمكن أن تُهزَم. فإذا ظهر ماشيخ، فإن ظهوره علامة على صدق الرؤية الميخانية، وإذا لم يظهر فإن الواجب هو الانتظار. أما إذا ظهر الماشيخ وانتصر في المراحل الأولى، فهذا علامة على صدقه. وإذا انهزم فهزيمته نفسها تعد علامة صدقه، فهو يتعذب من أجل شعبه. وإذا أخذت الهزيمة شكل ارتداد عن اليهودية، فإن هذا (حسب التصورات الميخانية) من باب التحويه والتقية. كما أنه، بوصفه الماشيخ، عليه أن ينزل إلى عالم الشر ذاته لمواجهة (ومن هنا ارتداده عن اليهودية، أي أنه ارتد عن عقيدته حتى ينزل عالم الشر). كما أنه إذا قُتل أو مات، فإن أتباعه عادة ما يؤمنون بأنه لم يمت أو يُقتل وإنما اختفى وسيعود. وتكون جماعة التابعين المنتظرين،

شيعة أو فريقاً دينياً مستقلاً عن المؤسسة الحاخامية، تدور عقائدها حول أفكار الماشيخ، وتدور ممارساتها حول انتظاره. وهذا هو، في الواقع، النمط الكامن في معظم الحركات المسيحية (اليهودية وغير اليهودية) التي عادةً ما تنتهي بالإخفاق، فيدفع المؤمنون بها الثمن غالباً.

ويمكن القول إن المسيحية (مثل النزعة المهدوية) نزعة ذات طابع شعوبى جماهيرى. وقد بذلت المؤسسة اليهودية الحاخامية جهوداً شتى لتهدئة التطلعات المسيحية المتفجرة، فركزت على الجانب الإلهى لعودة الماشيخ، وعلى الماشيخ من حيث هو أداة الإله فى الخلاص. وبناءً على ذلك، أصبح من الواجب على اليهود انتظار عودة الماشيخ فى صبر وأناة. ويصبح من الكفر أن يحاول فرد أو جماعة التعجيل بالنهاية (دحكات هاتس). وقد نجحت المؤسسة الحاخامية فى ذلك إلى حد كبير، إلى أن انتشر يهود المارانو فى أوروبا، وبعض أجزاء الدولة العثمانية (وخصوصاً البلقان). وقد كانت النزعة المسيحية بينهم عميقة متجذرة، وانتشرت القبالة اللوربانية بين أعضاء الجماعات بما تتضمنه من رؤى مسيحية، وأصبح اليهودى مركز الكون. وأصبحت صلاته، وقيامه بأداء الأوامر والنواهي (متسفوت)، بمنزلة مساهمة نشيطة فعالة من جانبه للتعجيل بمجيء الماشيخ. وقد خلق هذا تربة خصبة لشبتاي تسفى والشبتانية. ومن المعروف أن المؤسسة الحاخامية بذلت قصارى جهدها عبر تاريخها للوقوف ضد كل هذه النزعات، ولكن أزمة اليهود واليهودية كانت قد وصلت إلى متاهاتها.

وقد ظهر بين أعضاء الجماعة اليهودية عدد من المشحاء الدجالين نذكر من بينهم كلاً من: بركوخيا، وأبو عيسى الأصفهائى، ويودغان، وداود الرائى. أما فى العصر الحديث فى الغرب، فيمكن أن نذكر منهم: ديفيد روهوينى وشبتاي تسفى وجوزيف فرانك.

ويلاحظ أن النزعة المسيحية فى العصر الحديث، رغم جذورها السفاردية، قد انتشرت فى شرقى أوروبا وفى الأجزاء الأوربية من الدولة العثمانية. وبعد البدايات السفاردية، أصبحت المسيحية مقصورة على الأقليات الإشكنازية. فالفرانكية، والحسيدية، وأخيراً الصهيونية، هى حركات إشكنازية بالدرجة الأولى. ولعل هذا يعود إلى وجود الإشكناز فى تربة مسيحية، فالمسيحية تُركِّز الحلول الإلهى فى شخص واحد هو المسيح عيسى بن مريم، وهو ما تقوم به أيضاً الحركات المسيحية إذ إنها تنقل الحلول الإلهى من الشعب اليهودى إلى شخص الماشيخ الذى سيأتى بالخلاص.

ولا يعرف اليهود القراءون (أى اليهود الذين لا يؤمنون بالتلمود) عقيدة الماشيخ، وربما يرجع ذلك إلى تأثير الإسلام. وقد حذر هؤلاء أتباعهم من أولئك الذين يتبنون بظهور الماشيخ. أما موسى بن ميمون فإنه، برغم إيمانه بأن السلام سيعم المجتمع بمقدم الماشيخ، أكد أن الطبيعة لن تغير قوانينها، كما شكك فى مدعى المشيخانية فى أيامه وحذر منهم. وفى العصر الحديث، يؤمن اليهود الأرثوذكس بالعودة الشخصية للماشيخ، على عكس اليهودية الإصلاحية التى ترفض هذه الفكرة وتُحل محلها فكرة العصر المشيخانى، أى مشيحانية بدون ماشيخ، وهذا تعبير عن الحلولية بدون إله.

ويمكن القول بأن حلة التفكير الثورى والعلمى عند بعض المفكرين اليهود أو عند مفكرين من أصل يهودى فى العصر الحديث (إسبينوزا برؤيته لعالم هندسى مادى مصمت، وماركس برؤيته لعالم شيوعى خال من الجدل، ودريدا برؤيته لعالم يسوده اللامعنى) قد يكون نتيجة التراث المشيخانى. كما يمكن القول بأن ثورتهم وعدميتهم ورفضهم الكامل للحدود التاريخية والبشرية تعبير عن حالة متطرفة من المشيخانية بدون ماشيخ، وعن رغبة طفولية فى اختزال العالم إلى عنصر أو اثنين والعودة إلى حالة السيولة الكونية (الجنينية) التى تسم الفكر المشيخانى.

أسباب ظهور المشيخانية،

ويمكننا الآن أن نتناول الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التى تؤدى إلى تفجر النزعة المشيخانية. الرؤى المشيخانية - كما أسلفنا - إمكانية كاملة فى جميع الحضارات وفى النفس البشرية، ولا تفجرها سوى حركة التاريخ نفسه. وقد أشرنا من قبل إلى اضطلاح أعضاء الجماعات اليهودية بدور الجماعة الوظيفية، الأمر الذى نتج عنه انفصالهم عن الزمان والمكان وتعميق حلمهم الوهمى بالعودة إلى صهيون. ولكن النزعة المشيخانية بين أعضاء الجماعة الوظيفية تظل كاملة، طالما أن الوظيفة التى يقومون بها مطلوبة. ولكن، مع تطور المجتمعات الغربية وظهور النظام المصرى الحديث والدولة القومية المركزية، فقدت كثير من الجماعات اليهودية الوظيفية وظائفها، فتزايد بؤس أعضاء الجماعات اليهودية وفقرتهم. وإلى جانب العنصر الاقتصادى يوجد العنصر الثقافى. فالمجتمع الأوروبى كان يتحرك بسرعة منذ عصر النهضة، حين بدأت البورجوازية بقميها الدينية فى الظهور، فى حين أن أعضاء الجماعات اليهودية فى الجيتو كانوا غير قادرين على مواكبة التطور لأن المجتمع لم يساعدهم على ذلك، ولأن تقاليدهم الدينية

الفكرية المعقدة جعلت التكيف أمراً حسيماً إن لم يكن مستحيلاً. وكلما كانت هامشية أعضاء الجماعات تتزايد، كان الاضطهاد الواقع عليهم يتزايد، وبازدياد الاضطهاد كانت التوقعات وكذلك الانفجارات المشيحية تزداد. ففي أوقات الضيق والبؤس، كانت الجماهير اليهودية التي تتحرك داخل إطار حلولي ساذج وبسيط تتذكر دائماً الرسول الذي سيعثه إله الطبيعة والتاريخ، والذي سيأتي بكل المعجزات اللازمة لإصلاح أحوالهم. كما أن الماشيخ الملك يشع رغبة أعضاء الجماعات في تملك زمام السلطة السياسية التي حرّموا منها. ويمكن القول بأن المشيحية هي الثورة الشعبية اليهودية، ولذا فقد كانت تجتذب الفقراء والعناصر التي تم استبعادها من النخبة. ولكنها، مع هذا، كانت ثورة حمقاء عاجزة عن إدراك الأسباب الحقيقية للأزمة، وبالتالي كانت عاجزة عن الإتيان بحلول. وهي بذلك تشبه نزعة معاداة اليهود بين أعضاء الطبقات الشعبية المسيحية، فهي الأخرى كانت شكلاً من أشكال الثورة الشعبية العاجزة عن إدراك سبب إنقار الجماهير وآليات الاستغلال. ولذا، بدلاً من أن تصل إلى لب المشكلة وتهاجم المستغل الحقيقي، كانت الجماهير الشعبية تنحرف عن هدفها وتهاجم الجماعات اليهودية لأنها كانت الأداة الواضحة المباشرة للاستغلال.

ومن المهم التأكيد على أن للحركات المشيحية سياقين: أحدهما محلي، والآخر دولي. كما يهمن أن نؤكد على أن تلاقى السياقين هو عادة ما كان يؤدي إلى الانفجار. أما العنصر المحلي فيتمثل كما أشرنا في تزايد بؤس اليهود، وأما العنصر الدولي فيتمثل في وجود لحظة مفصلية يتصور الماشيخ المزعوم أنها الفرصة المواتية له (انتهاء العصر الأموي بالنسبة لأبي عيسى الأصفهاني، والتطلعات البابوية لتجديد حروب الفرنجة بالنسبة لداود الرائي، وبدائيات الاستعمار الغربي وأول هزيمة للعثمانيين بالنسبة إلى شبتاي تسفى).

شبتاي تسفى، دراسة حالة:

دعنا الآن نحاول استخدام نموذج مركب لتفسير الحركات المشيحية في اليهودية، للدراسة حالة محددة هي حالة الماشيخ الدجال شبتاي تسفى (١٦٢٦ - ١٦٧٦)، الذي وكّد في أزمير لأب إشنكنازي. والواقع أن دراسة خلفية شبتاي تسفى بطريقة مركبة تلقى كثيراً من الضوء على هذه الحركة المشيحية.

١- تلقى تسفى تعليمًا دينيًا تقليدياً، فدرس التوراة والتلمود، ولكنه استغرق في دراسة القبّالاه، وخصوصاً القبّالاه اللورديانية، بتزويدها التنويعي الحلولي المتطرف.

٢- تتزامن الفترة التي وكّد ونشأ فيها تسفى مع بداية تعاظم نفوذ الرأسمالية في بريطانيا وهولندا (البروتستانتيتين) وبدايات مشروعهما الاستعماري العالمي، وبداية حلولهما محل المشروع الاستعماري لكل من إسبانيا والبرتغال (الكاثوليكييتين). كان أبوه مندوباً لشركتين تجاريتين: إحداهما بريطانية والأخرى هولندية.

٣- شهدت هذه الفترة إرهابات الفكر الصهيوني بين المسيحيين في إنجلترا وبداية الاهتمام باليهود واسترجاعهم بوصفه شرطاً أساسياً للخلاص. وكانت هناك نبوءة تسرى في الأوساط المسيحية (البروتستانتية الصهيونية في إنجلترا وبعض فرق المنشقين المسيحيين في روسيا) بأن عام ١٦٦٦ هو بداية العصر الألفي الذي سيتحقق فيه استرجاع اليهود لفلسطين. ولا شك في أن مثل هذه النبوءات الاسترجاعية ذات علاقة قوية بالجو الاستعماري والاستيطاني النشيط في تلك المرحلة. وقد تزايد في تلك الفترة أيضاً نشاط محاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال، وظهر الإصلاح المضاد في إيطاليا بترعته المعادية لليهود.

٤- شهد عام ١٦٤٨ حدثين من أخطر الأحداث في تاريخ الجماعات اليهودية في الغرب: أولهما انتهاء حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨-١٦٤٨)، وهي حرب استفاد منها أعضاء النخبة من يهود البلاط، وعانت منها الجماهير اليهودية أيما معاناة. ورغم استفادة أثرياء اليهود، فإن نهاية الحرب نفسها كانت بداية تدهور الشبكة التجارية اليهودية العالمية، وتدنّى وضع النخبة اليهودية بسبب تصاعد عملية تركّز السلطة في يد الدولة القومية المركزية الذي أدّى إلى الاستغناء عن اليهود بوصفهم جماعة وظيفية. أما الحدث الثاني، فهو انتفاضة فلاحي أوكرانيا والقوزاق تحت قيادة شميلنكي (١٦٤٨)، التي هزت قواعد التجمع اليهودي في بولندا.. أكبر تجمع يهودي في العالم آنذاك. وكان مجلس البلاد الأربعة (أي للمجلس الذي كان يضم يهود بولندا) أهم مؤسسة يهودية تتمتع بشرعية لم تحققها مؤسسة يهودية أخرى منذ زمن بعيد. وقد كان لهذه الانتفاضة أعمق الأثر في يهود العالم كافة. ومن الطريف أن كتاب الزوهار (وهو من كتب التراث القبالي الصوري اليهودي)، حسب بعض التفسيرات، كان قد تنبأ بوصول الماشيخ عام ١٦٤٨، وقد أعقب ذلك كله حروب عام ١٦٥٥ (بين روسيا والسويد) في مناطق تركّز اليهود في بولندا، ثم هجمات القوزاق الهائديمك. وتعرّف هذه الفترة من تاريخ بولندا باسم «الطوفان».

٥- في هذا الجو من الإحباط والثورات والتردي الحضاري والاقتصادي، حققت القبّالاه

اللوربانية انتشاراً غير عادي (يرى جيرشوم شوليم أن الفترة بين عامي ١٦٣٠ و ١٦٤٠ هي التي حققت فيها القبالة اللوربانية الهيمنة الكاملة التي جعلت اليهود مركزاً لعملية الخلاص الكونية، وإن كان شبتاي قد عدّل هذه الصياغة بحيث يتم الخلاص من خلال شخصية الماشيح، أي أنه جعل شخص الماشيح مركز الحلول الإلهي بدلاً من الجماعة اليهودية).

٦- من العوامل الأخرى الأساسية التي هيات الجو للانفجار المשיحاني انتشار يهود المارانو في كثير من موانئ البحر الأبيض المتوسط والمدن التجارية. فقد كانوا يحملون فكرة قباليًا، كما أنهم كانوا يعانون من الضيق بعد أن شهدوا أيامهم النعمية في الأندلس وإسبانيا المسيحية، وكانوا يعيشون أيضاً خارج نطاق السلطة ويمعدًا عن مراكز صنع القرار، الأمر الذي جعل من العسير عليهم تقبل الوضع القائم.

كل هذا هيا الجو لتصاعد الحمى المשיحانية، وقامت أعداد كبيرة من اليهود بالإعداد لوصول الماشيح، وبدأت الإشاعات تنتشر عن جيش يهودي جرار يجري إعداده في الجزيرة العربية ليخرج منها ويفتح فلسطين. في هذا المناخ، ظهر شبتاي تسفى. ويبدو أن حياته النفسية لم تكن سوية، مثله مثل حياة جيكونب فرانك الماشيح الدجال الذي جاء بعده، فقد كان محباً للعزلة، كثير الاغتيال والتعطر، حتى إن أصدقاءه الشبان كانوا يعرفونه برائحته الزكية. ويبدو أنه كان يعاني من حالة نفسية تسم بالتأرجح الشديد بين حالة نشاط وهيجان بالغين يعقبهما انقباض وقنوط، وقد صاحبه هذه الحالة حتى الأيام الأخيرة من حياته. وكثيراً ما كان شبتاي يتغنى بالأشعار وينشد الزامير في حالة نشاطه. ولأنه تلقى تعليماً دينياً تلمودياً كاملاً، لم يهتم أحد قط بالجهل. وتزوج شبتاي فتاة بولندية يهودية حسنة تدعى سارة تربت في أحد الأديرة الكاثوليكية أو ربما في منزل أحد النبلاء البولنديين، إذ يبدو أن أباهما كان من يهود الأرندا، أي وكبلاً مالياً للنبيل في منطقة أوكرانيا، ويبدو أنها كانت سيئة السمعة من الناحية الأخلاقية، وعلى علاقة بالنبيل الإقطاعي البولندي الذي كان أبوها يمثلها. وهناك من يقول إنها كانت عاهرة وكانت تدعى أنها لن تتزوج إلا الماشيح، ولذا فإن الإله قد أعطاها رخصة أن تعاشر جنسياً من تشاء إلى أن يظهر الماشيح ويعقد قرانه عليها. وحينما نشب انتفاضة شميتكي التي اكتسحت الإقطاع البولندي في أوكرانيا، كما اكتسحت وكلاء النبلاء الإقطاعيين، كان أبوها من ضحاياها. وقد حدث أن تسفى قابل سارة في القاهرة، أو ربما سمع عنها، فأرسل إليها وتزوجها. وقام تسفى بخرق الشريعة عام ١٦٤٨، فأعلن أنه الماشيح،

ونطق باسم يهوه (الأمر الذى تحرمه الشريعة اليهودية)، وأعلن بطلان سائر النواميس والشريعة المكتوبة والشفوية. ولتأكيد مشيحياته، طلب أن تُزفَّ التوراة إليه، فهى عروس الإله. وقد رفض الحاخامات الاعتراف به، فطُرد من أزمير.

وقد تنقّل تسفى فى الأعوام العشرة التالية فى مدن اليونان، فذهب إلى سالونيك وغيرها، وقضى بضعة أشهر فى إستنبول. وقام بحرق الشريعة مرة أخرى فى هاتين المدينتين، إذ نَظَم أدعية أو ابتهالات تتلى فى الصلوات للإله ليحلل ما حُرِّم. وحينما زار القاهرة، انضم إلى حلقة من دارسى القَبَّالاء كان من أعضائها رئيس الجماعة اليهودية، روفائيل يوسف جلى، مدير خزانة الدولة. ثم رحل إلى فلسطين عام ١٦٦٢، وقد بشر به اليهودى الإشكنازى نيشان الغزاوى عام ١٦٦٤، على أنه الماشيخ الصادق الموعود، وأنه ليس مجرد المسيح بن يوسف، وإنما هو المسيح بن داود نفسه. وأعلن نيشان أنه هو نفسه النبى المرسل من هذا الماشيخ، وكتب عدة رسائل لأعضاء الجماعات اليهودية يخبرهم فيها بمقدم الماشيخ الذى سيجمع الشرارات الإلهية التى تبعثت فى أثناء عملية الخلق، والذى سيستولى على العرش العثمانى ويخلق السلطان (وهذه من الأفكار الأساسية للقَبَّالاء اللوربانية).

وقد دخل شبتاى القدس فى مايو عام ١٦٦٥، وأعلن أنه التصرف الوحيد فى مصير العالم كله، وركب فرساً (كما هو متوقع من الماشيخ) وطاف مدينة القدس سبع مرات هو وأتباعه، وقد عارضه الحاخامات وأخرجوه من المدينة. ولكن تسفى أعلن عام ١٦٦٦ أنه سيذهب إلى تركيا ويخلق السلطان. وقد زاد ذلك حدة التوقعات المشيكانية بين يهود أوروبا وزادت حماسهم. وقد وصلت الأنباء إلى لندن وأستردام وهامبورج. وصارت الجماهير اليهودية تحمّل ييارق الماشيخ فى بولندا وروسيا. ومما يجدر ذكره أن أهم مؤسسة يهودية فى العالم آنذاك، وهى مجلس البلاد الأربعة، اكتسحتها الحمى المشيكانية فأرسلت مندوبين عنها للحديث معه والاعتراف به (ولم تُصدر هذه المؤسسة قراراً بطرده إلا عام ١٦٧٠ بعد تردد طويل). بل إن بعض الأوساط المسيحية بدأت تؤمن بأن تسفى سيُتَّرح ملكاً على فلسطين. وحينما حاول حاخامات أمستردام الاعتراض على رسائل تسفى وما جاء فيها، كادت الجماهير أن تفتك بهم. وباع بعض أثرياء اليهود كل ما يملكونه استعداداً للعودة، واستأجروا سفناً لتنقل الفقراء إلى فلسطين، واعتقد البعض الآخر أنهم سيحكمون إلى القدس على السحاب. وسيطرت الهستيريا على الجماهير، فكان أتباعه يُنْشَى عليهم ويرونه فى رؤاهم ملكاً متوجاً. وانقسم كثير من الجماعات

اليهودية بصورة حادة. وقد سُمي الحاخامات أتباع تسفى بأنهم الكفار (بالعبرية: كوفريم).

وقد تمادى تسفى في دوره، وبدأ في توزيع الممالك على أتباعه، وألقى الدعاة للخليفة العثماني الذي كان يُثلى في العيد اليهودي، ووضع بدلاً من ذلك الدعاة له هو نفسه بوصفه ملكاً على اليهود ومخلصاً لهم. وأخذ تسفى يضمن على نفسه ألقاباً يوقع بها رسائله. ومن هذه الألقاب: «ابن الإله البكر» و«ابوكم إسرائيل» و«أنا الرب إلهكم شبتاي تسفى». وتوجه تسفى إلى إسطنبول في فبراير عام ١٦٦٦ حيث ألقى القبض عليه.

ويبدو أن السلطات العثمانية التي اعتادت عدم التجانس الديني في الإمبراطورية الشاسعة، لم تكن تريد أي مواجهات مع أتباعه، ولذلك تم سجنه في قلعة جاليبولي المخصصة للشخصيات المهمة. وقد تحول السجن بالترتيب إلى بلاط ملكي لشبتاي تسفى (فكان يحتفظ بعدد كبير من الحريم، ومع هذا كانت له تصرفات تتم عن ميول نحو الشذوذ الجنسي، أي أنه كان مختلاً). وكان الحجاج يأتونه من كل بقاع الأرض، وكُتبت الأناشيد الدينية تبيحاً بحمده، وأعلنت أعياد جديدة وطقوس جديدة. فألقى صيام اليوم السابع عشر من تموز من التقويم اليهودي، كما ألقى صيام التاسع من آب وجعله عيداً لميلاده. وقد أعلن نیشان أن التغييرات الحادة التي تطرأ على مزاج الماشيح تعبير عن الصراع الدائر داخل نفسه بين قوى الخير والشر.

وفي سبتمبر من ذلك العام، جاء الحاخام القبالي نحيميا (من بولندا) لزيارة شبتاي، وقضى ثلاثة أيام في الحديث معه رفض بعدها دعواه بأنه الماشيح، بل أخبر السلطات التركية بأنه يحرض على الفتنة، فقدم للمحاكمة وخير بين الموت أو أن يعتنق الإسلام، فأشهر إسلامه وتعلم العربية والتركية ودرس القرآن. وأسلمت زوجته من بعده، ثم هذا حذوه كثير من أتباعه الذين أصبح يطلق عليهم اسم «دوغم». ولكنه، مع هذا، لم يقطع الأمل في أن يستمر في قيادة حركته، وظل كثير من أتباعه على إيمانهم به، لأن الماشيح في التصور القبالي «سيكون خيراً من داخله، شريكاً من خارجه»، وهذه مواصفات تنطبق على تسفى تمام الانطباق. ويتضح هنا تأثير تسفى بتفكير يهود المارانو بشأن ضرورة أن يظهر المرء غير مأبطن. وقد نقل العثمانيون تسفى في نهاية الأمر إلى ألبانيا حيث مات بوباء الكوليرا عام ١٦٧٦.

وظهر شبتاي تسفى تعبير عن الأزمة العميقة التي كانت اليهودية الحاخامية تخوضها بسبب تآكل العالم في العصر الوسيط في الغرب بل ونهايته، وهو العالم الذي نشأت فيه

اليهودية الحاخامية التي فشلت في التعامل مع العالم الجديد . ويشبه شبتاي تسفى في هذا معاصره إسبينوزا، فكلاهما عبّر عن أزمة واحدة، وكلاهما تحدّى الشريعة (هالاخاه) وطرح رؤية ذات جوهر علماني تركّز على هذا العالم المادي . وبينما تمّدها تسفى من الداخل، تمّدها إسبينوزا من الخارج . وكلاهما كان يؤمن بنسق حلولي يصدر عن رؤية حلولية كونية واحدة أخذت طابعا دينيا وروحيا عند تسفى وطابعا فلسفيا ماديا عند إسبينوزا .

ويمكن القول إن تسفى يمثل وحدة الوجود الروحية، أى أنه يحلّ الإله في الطبيعة والتاريخ ويظلّ محتفظا باسم الألوهية، أما إسبينوزا فيمثل مرحلة وحدة الوجود المادية، حيث يصبح الإله هو قوانين الحركة، ولكنه مع هذا كان من الدهاء بحيث أبقى اسم الإله ولكنه قال إن الإله هو الطبيعة . ولذا يُشار إلى إله إسبينوزا بأنه الإله/ الطبيعة .

وتُعدُّ حركة شبتاي تسفى أهم الحركات المسيحية على الإطلاق، فقد هزت اليهودية الحاخامية من جذورها، حتى لم تقم لها قائمة بعد ذلك . وانتشر أتباع تسفى في كل مكان، وانتشر معهم الفكر الشبتاني حتى بين بعض القيادات الحاخامية، ويتضح ذلك في المناظرة الشبتانية الكبرى التي ظهر خلالها أن الحاخام جوناثان إيبشويتس، وكان من أهم العلماء التلموديين في عصره، شبتاني . وبعد ذلك، ظهرت الحركتان الحسيدية والفرانكية اللتان رفضتا القيادة التقليدية التلمودية، وأخيراً ظهرت الصهيونية التي ورثت كثيرا من النزعات المسيحية . وثمة رأى ينعب إلى أن تسفى بهجومه على اليهودية الحاخامية التقليدية مهد الطريق للصهيونية التي ترفض القيود الدينية، كما ترفض الأوامر والنواهي وتُعلّي الذات القومية على كل شيء . كما أن توجّه تسفى للعمل على العودة الفورية إلى فلسطين يشبه، في كثير من النواحي، المسيحية الصهيونية العلمانية التي ترفض الموقف الديني التقليدي الذي ينصح اليهود بالانتظار، بل وتبادر إلى الإسراع بالنهاية ليبدأ العصر المسيحاني دون انتظار مشيئة الإله . وقد كان تيودور هرتزل معجبا للغاية بتسفى وكان يفكر في كتابة أوبرا عنه لتمثيلها في المولة الصهيونية بعد إنشائها .

الفصل الرابع الحسيدية والصهيونية

نُشر هذا الفصل من قبل في إحدى المجلات العلمية المحكمة المتخصصة بوصفه بحثاً يتناول علاقة الحسيدية (وهي حركة يهودية صوفية) بالصهيونية (وهي حركة سياسية علمانية). ويومها كتب رئيس تحرير المجلة مقدمة صغيرة يجيز فيها نشر البحث نظراً لأن الدراسة «مهمة»، مؤكداً للقارئ أن الدين لا علاقة له بالسياسة. ولا ندري في الواقع ما معنى كلمة «مهمة» في هذا السياق. ولعله أراد بذلك أن يعلن أن كاتب المقال لم يتبع المنهج «العلمي» (أي الموضوعي التلّقى الذي يكتفى برصد الظواهر والأفكار وتصنيفها بشكل سطحي متعجل)، وأنه، مع هذا، يشعر بشكل ما أن المفكر فسر جوانب كثيرة من الظاهرة موضع الدراسة. ولم يخطر ببال السيد رئيس التحرير أن الخلط الذي ينسب للدراسة والذي يتمثل من وجهة نظره في خلطها بين الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي هو مصدر قوتها التفسيرية، وأن المنهج «العلمي» المادي الذي يدعيه هو منهج اختزالي يفصل بين العناصر المتداخلة المتفاعلة داخل الظاهرة موضع الدراسة، ويعزل عنصراً واحداً منها (عادةً مادياً) ويعطيه أسبقية سببية. وما سنقوم به في هذه الدراسة هو عكس ذلك تماماً، فالنموذج التحليلي الذي نستخدمه يدخل في تركيبه عناصر دينية وفلسفية واجتماعية وسياسية، وهي عناصر متشابكة متفاعلة تحسن من القدرة التفسيرية للنموذج. كما أننا نستخدم النماذج الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها مع التأكيد على جانب أساسي، وهو أن وحدة الوجود الروحية (الصوفية) هي ذاتها وحدة الوجود المادية وأن الحركات الصوفية الحلولية عادةً ما تمهد لظهور العلمانية الشاملة.

الوجود الاقتصادي والحضارية للحركات الحسيدية

«الحسيدية» كلمة مشتقة من الكلمة العبرية «حسيد» ومعناها «التيق»، وهي تستخدم

في العصر الحديث للدلالة على الحركة الدينية الصوفية التي أسسها بعل شيم طوف (١٧٠٠-١٧٦١). وقد بدأت هذه الحركة في منتصف القرن الثامن عشر في جنوبي بولندا وجاليسيا وأوكرانيا وانتشرت منها إلى وسط بولندا وروسيا البيضاء والمجر ورومانيا حتى أصبحت هي عقيدة أغلبية الجماهير اليهودية في شرقي أوروبا بحلول عام ١٨٣٠. ويُقال إنها صارت عقيدة نصف يهود العالم آنذاك، إلى جانب أنها عقيدة أغلبية يهود اليديشية، أي يهود شرقي أوروبا الذين يتحدثون الرطانة اليديشية.

ويتميز النجاح الذي أحرزته الحسيدي لأسباب اجتماعية وسياسية وحضارية عدة، فقد كانت الجماهير اليهودية تعيش في يؤس نفسى وفي فقر مدقع نتيجة للتحويلات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تخوضها مجتمعات شرقي أوروبا آنئذ، حيث كان التنظيم الإقطاعي للمجتمع مبنياً على الفصل الحاد والصارم بين الطبقات والفئات، ولذا فقد سمح لأعضاء الجماعات اليهودية بوصفهم جماعة وظيفية لها طابعها الإنشئى والدنى المحدد أن يكون لهم نوع من الاستقلال الذاتى الجينوى وأن تكون لهم المؤسسات القضائية والاقتصادية المستقلة مثل القهال، وهى مؤسسة اجتماعية كانت تضطلع بوظيفة جمع الضرائب والإشراف على الجماعة اليهودية فى جميع شئونها الإدارية والقضائية.

لكن التطور الاقتصادى للمجتمع (من الإقطاع إلى الرأسمالية) جعل من القهال شكلاً طفيلياً لا مضمون له يقوم باستغلال اليهود لحساب الحكومة البولندية والنبله الإقطاعيين الغائبين فى المدينة. ومن مظاهر هذه الطفيلية الاستغلالية أن وظيفة رئيس القهال لم يكن يشغلها إلا من كان على علاقة طيبة بالحكومة أو بالنبله، حيث كانت تعد مصدرًا للدخل المرتفع لمن يشغلها. وقد كانت الطفيلية سمة فى وظائف القضاة التى كان لا يشغلها إلا من يدفع رشوة للحكومة، ولذا كان من الطبيعى أن يتقبل القاضى الهدايا والرشا فور تعيينه.

وقد نتج عن هذا أن كبار موظفى القهال أصبحوا طبقة مهيمنة أحكمت قبضتها وحيستها على أعضاء الجماعات اليهودية وفقدت علاقاتها بالجماهير خصوصاً أن يهود الريف لم يكن من حقهم أن يدلوا بأصواتهم على الرغم من أنهم كانوا يدفعون الضرائب المقررة عليهم.

وقد بلغت طفيلية القهال درجة كبيرة حتى إن الحكومة البولندية ذاتها ألغت مجلس الأراضي الأريسة (الإطار الإدارى الذى كان يضم كل مجالس القهال فى بولندا وليتوانيا)، كما أخذت فى تقليص سلطة الحاخامات. وقد صاحب هذا التطور

الاقتصادي والسياسي تحسن في أحوال الطبقة المتوسطة العريضة (تجار الجملة). أما يهود المناطق الريفية فقد ازدادوا فقراً خصوصاً بعد زيادة ضريبة الرؤوس. وعلى هذا، فإن البقالين وأصحاب المحال الصغيرة والباعة الجائلين وأصحاب المحانات وجبابة الضرائب (وهم من صغار الموظفين) وأصحاب الفنادق الصغيرة وصغار المستأجرين من أعضاء الجماعات اليهودية عاشوا حياة قاسية للغاية، إذ فقدت هذه الفئات الاجتماعية المرتبطة بالنظام الإقطاعي الأساس الاقتصادي لوجودها حتى إن بعضهم كان يكسب قوته «بمعجزة» حقيقية في ثوب زبون يأتي بالصدقة. وكانوا يتضورون جوعاً حينما لا ترسل لهم الصدقة هذا الزبون، مما كان يضطرهم لأن يقتاتوا بما يتكرم به النزيل البولندي عليهم (وقد كان الشحاذا اليهودي ظاهرة واسعة الانتشار في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر).

ووصل اليأس الاقتصادي لدى هذه الفئات من اليهود إلى حد أن عُشر أرباب الأسر اليهودية كانوا بلا عمل. وقد وقفت هذه الجماهير متحدة ضد سلطة القهال (أداة استغلالها) وطلبت بتغييره أو حله، وهي الجماهير التي انضمت للحركة الحسيدية. ومن الملاحظ أن الحرفيين والعمال اليهود لم ينضموا للحركة الحسيدية لأسباب عدة من أهمها أن الأساس الاقتصادي لوجودهم كان أكثر ثباتاً من أساس البورجوازيين الصغار من اليهود، كما أنهم كانوا لا يكملون دراستهم الدينية إذ كان أبناؤهم لا يدرسون إلا أسفار موسى الخمسة ويتروكون بعدها الدراسة لفقرهم، على عكس أولاد أصحاب المحال الذين كانوا يكملون دراستهم الدينية بما كان يؤهلهم للدراسة القبالة بنزعها الحلولية. هذا إلى جانب أن الحركات الثورية العمالية (اليهودية وغير اليهودية) كانت تفتص كثيراً من العمال اليهود.

ولأن المنصر الاقتصادي لا يكفي، كما نؤكد دائماً، لتفسير الظواهر الإنسانية، فإن من الضروري مراعاة العناصر الأخرى. وهنا لا بد أن نشير إلى أن قيادات الجماعات اليهودية الفكرية والدينية كانت لا تقوم بأي دور روحي أو تعليمي أو أخلاقي، وتحول الحاخام إلى مجرد موظف له راتب ولا يعنيه شئون الجماعة في شيء، وكانت مواظب الحاخامات كلها تدور حول موضوعات فقهية عويصة مفرقة في الغيبية. بل كان الحاخامات، شأنهم في هذا شأن بيروقراطية القهال، يحصلون على وظائفهم نظير مبلغ من المال يدفعونه. وقد ارتبطت طبقة العلماء اليهود بطبقة الأثرياء عن طريق القرابة والنسب، كما ارتبطت الوظيفة الاجتماعية لعلماء اليهود بين أعضاء الجماعة اليهودية

بمركزهم الدينى ومكانتهم الفقهية . وقد لخص أحد الفقهاء وضع الحاخامات قائلا: «كل شخص به جوع للسلطة ، وكل شخص يصيح أريد أن أحكم (أو أتسلط) لأننى هالم [تلمودى]» .

ووصلت الحياة الثقافية والدينية داخل الجيتو اليهودى وفى منطقة الاستيطان اليهودى فى روسيا إلى درجة كبيرة من التدنى ، حتى إن أحد الحاخامات كان يتباهى بأن يهود بولندا يكرهون العلوم «فالخالق لا تسره سهام النحلة الحادة ، ولا قيامات الرياضيين ، ولا حسابات الفلكيين» ؛ فالدراسات التلمودية - حسب تصوره - هى الشئ الأساسى فى حياة اليهودى . وكان اليهود يعيشون فى شبه عزلة عن العالم (يؤمنون بالجن والعفاريت والأحجية) ، وحينما تعلم المؤرخ اليهودى كروكمال اللغات الأوربية (الأجنبية) كان الحسديون يظنون أن به مساً من الشيطان .

ولسد هذا الفراغ الروحى ، ظهرت فئة «ال دراويش» المتسبة إلى بعل شيم (صاحب الاسم) ، وهم أشخاص كانت الجماهير اليهودية تتصور أن عندهم أسراراً باطنية للتحكم والتلاعب بحروف اسم الخالق وملأته كما يمكنهم من طرد الأرواح والأشباح . فكان بعل شيم يكتب حروف اسم الخالق بطريقة جديدة فيعكس الحروف ثم يضعها فى حجاب تُستخدَم كتمويذة . وكان الاعتقاد السائد أن بعل شيم عنده من القدرات ما يجعله قادراً على شفاء الأفراد الذين تركبهم العفاريت .

وكانت الجماهير اليهودية لا تزال تعيش فى ظل ذكرياتها الأليمة عن هجمات القائد الشعبى الأوكرانى شميلنكى ضد الإقطاع الاستيطانى البولندى وعملائه من الوكلاء المالىين اليهود ، وعن عصابات الهابندك من الفلاحين القوزاق ، التى كانت تجوب أطراف بولندا تبث الرعب فى قلب أعضاء الجماعات اليهودية الذين كانت جميع الشعوب الأوكرانى تشير إليهم بوصفهم «جامعى الضرائب البولنديين» . وقد شاهدت هذه الفترة أيضاً إعادة تقسيم بولندا وليتوانيا مما نتج عنه تقسيم فى داخل الجماعات اليهودية ذاتها .

ويلاحظ أن القباله كانت قد أحكمت هيمنتها على الفكر الدينى اليهودى بين جماهير اليهود وحتى طلاب المدارس التلمودية العليا وأعضاء المؤسسة الحاخامية . والفكر القبائلى الحلولى قادر على إشباع التطلعات العاطفية لدى الجماهير الساذجة البائسة . ومن المفارقات التى يجب الإشارة إليها أن أعضاء الجماعات اليهودية ، بعد أن عاشوا بين فلاحى أوكرانيا وشرقى أوروبا ثلث السنين ، بعيداً عن المؤسسات الحاخامية فى المدن الكبرى والمدن الملكية ، تأثروا بفولكلور فلاحى شرقى أوروبا ، وبمعتقداتهم الشعبية

الدنية، ويوضعهم الحضارى المتدنى بشكل عام. ويبدو أن الحسيديين تأثروا بالتراث الدينى المسيحى، وخصوصاً تراث جماعات المنشقين (بالروسية: «راسكولنيكس» Raskolniks) من فعل «راسكول» raskol بمعنى «ينشق») فى روسيا وأوكرانيا. وقد شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر ظهور جماعات دينية مسيحية متطرفة، مثل: الدوخوبور (المتصارعون مع الروح)، والخليسى (من يضربون أنفسهم بالسياط)، والستراينيكى (الهاثمون على وجوههم) - وكان راسبوتين عضواً فى هاتين الجماعتين - والسكوتسى (للخصيون)، وللولوكانى (شاريو اللين)، وغيرها. وكان عدد أعضاء هذه الجماعات كبيراً للدرجة غير عادية حيث كان يصل إلى خمس عدد السكان حسب التقديرات الرسمية وإلى نحو نصفهم حسب التقديرات الأخرى. وكان أتباع هذه الفرق يتبعون أشكالاً حلولية متطرفة. فالسكوتسى، على سبيل المثال، طالبوا بالإحجام عن الجماع الجنىسى، ولكنهم كانوا يقومون فى الوقت نفسه بتنظيم اجتماعات ذات طابع جنسى جماعى داعر. وكان قادة هذه الجماعات يتسمون بأسماء غريبة (مثل: «المسيح»، «النبى»، «أم الإله»)، فقد كانوا يؤمنون بأن القيادة هى تجسيد للإله، تماماً كما أن المسيح تجيد له.

وقد كانت أقرب الجماعات المسيحية المنشقة إلى الحسيدية هى جماعة الخليسى. وقد ذهب قادة هذه الجماعة إلى أن المسيح، حينما صلب، ظل جسده فى القبر. أما البعث، فهو عندهم هبوط الروح القدس بحيث تحمل فى مسيح آخر هو قائد الجماعة. ولأن قاداتهم مسحاء قادرون على الإتيان بالمعجزات، يحل فيهم الإله. والواقع أن مفهوم التساديك فى الحسيدية قريب جداً من هذا. فالتساديك هو القائد الذى يحل فيه الإله، وعادة ما يتم توارث الحلول. ولذا، فإننا نجد أن قيادات الخليسى يكونون أسراً حاكمة يتبع كل واحدة منها مجموعة من الأتباع، وهذا ما حدث بين الحسيديين أيضاً. بل إن التماثل فى التفاصيل كان يصل إلى درجة مذهشة، فكان الخليسى يعيشون بعيداً عن زوجاتهم بحسبان أن الإله إن شاء أن تحمل العذراء لحملت. وهذا هو موقف بعل شيم طوف، برغم أن فكرة «الحمل بلا دنس» أبعد ما تكون عن اليهودية. فعندما ماتت زوجته وعرض عليه أن يتزوج من امرأة أخرى، احتج ورفض وقال إنه لم يعاشر زوجته قط، وأن ابنه هرشل قد ولد من خلال الكلمة (اللوجوس).

وكان دانيال الكوسترومى (١٦٠٠ - ١٧٠٠) من أهم زعماء الخليسى. وقد وكّد ابنه (الروحى) بعد أن بلغت أمه من العمر مائة عام. وكذلك بعل شيم طوف، فقد وكّد، حسب الأساطير التى تُسجت حوله، بعد أن بلغت أمه من العمر مائة عام. وكان الخليسى

يرتدون ثياباً بيضاء في أعيادهم، وكذلك الحسيديون. وقد كان الخليستي يُعدون أنفسهم، من خلال الغناء والرقص، لحلول روح المسيح فيهم، وهذا أيضاً قريب من ممارين الحسيدين. والمضمون الفكرى الاجتماعى لكل من الخليستي والحسيدين مضمون شعى يقف ضد التمييزات الطبقية بشكل عام.

وقد تبذرت هذه الأفكار الحلولية المتطرفة فى التصادم الحاد بين الحسيدين والمؤسسة الحاخامية (متجديم)، وهو تصادم كان حتمياً إذ إن الحسيدية تمثل رؤية بعض قطاعات الجماعة اليهودية التى استُبعدت من جانب المؤسسة الحاخامية والقهاال. وكانت الحسيدية تحاول أن تحقق لهم قسماً ولو ضئيلاً من الحرية ومن المشاركة فى السلطة. وعلى هذا، فإن الحسيدية، فى جانب من أهم جوانبها، محاولة لكسر احتكار المؤسسة التلمودية للسلطة الدينية، ومحاولة لحل مشكلة المعنى.

وقد أدت كل هذه الأوضاع الحضارية والاقتصادية والسياسية إلى ظهور الحركة الحسيدية التى ضمت أعضاء الطبقات المتوسطة الفقيرة الموجودة داخل الجيوب اليهودية فى المجتمع البولندى والروسى. وكما بينا من قبل، كانت هذه الطبقة منسحقة نتيجة للتحويلات الاقتصادية فى المجتمع، وهى تحولات فتحت الفرصة أمام غيرها من الطبقات اليهودية، وأغلقتها دونها، بل زادت فقرها على فقرها، كما أنها ظلت طبقة اجتماعية غير منتجة ليس لها أساس اقتصادى واضح. ولعل هذا الوضع الغريب قد انعكس على العقيدة الحسيدية التى ظلت ترفض العالم نظرياً وتطالب التابعين بالزهد فى أمور الدنيا والهرب منها! ولكنها فى الوقت نفسه ظلت تقبل العالم فعلياً وترى أن الثغور والثراء أساسيان للحياة (خصوصاً بالنسبة لقواد الحركة). وكما قال أحد الزعماء الحسيدين، فإن «نفرد الإنسان تحرره. نحن بذلك لا نعى التدخل الكافى وحسب، وإنما نعى الثروة الطائلة، فهى ضرورية للعبادة الإلهية، إذ إن تنفيذ كثير من المبادئ والأقوال الدينية يستلزم امتلاك الإنسان للثروة». وقد انمكس هذا أيضاً على بنية الفكر الحسيدى، فهو فكر يستمد دفعته الأولى من سخط طبقي حقيقى، ولكنه يتوه فى غيبيات صوفية، ويظهر عداءً للتذكير والعلم والفعل. فالطبقة المتوسطة الصغيرة كانت طبقة متطلعة تود الصدور ولكنها كانت طبقة خائفة من الرأسمالية الصاعدة. أما قيادة الحركة، فقد كانت أساساً قيادة دينية (لأن العنصر الاجتماعى فى الفكر الحسيدى ظل خائفاً مستوعباً فى الشكل الصوفى الحلولى المطلق). وقد ظلت الإصلاحات التى تطالب بها الحسيدية إصلاحات لا تصحط الإطوار القائم. وحينما منحت الفرصة للحسيدين للاستيلاء على إدارة القهاال، وهو

استيلاء كان يتم أحياناً عن طريق الاستماعة بالسلطات البولندية، لم يقوموا بتغيير شيء، بل زادوا أحياناً من معدلات الضرائب. وقد أتت القيادة الحسيدية الدينية من صفوف الطبقات الفقيرة، فكانوا من فقراء الوعاظ والمنشدين والمدرسين والذابحين الشرعيين. وكان بعل شيم طوف - مؤسس الحركة الحسيدية - نفسه يعمل في المساء مدرسا وذابحا شرعيا وخادما للمعبد.

والحسيدية من حيث هي مذهب صوفي حلولى، لم تبتدع أفكاراً دينية أو فلسفية جديدة. فهي امتداد للحلولية اليهودية التقليدية بمزجها بين الشعب والأرض والخالق، وبمزاوجتها بين الشعب والإله، وتأكيداً لتقاليد النبوة «المفتوحة» والمستمرة بين اليهود، أى أنه لا يوجد خاتم للمرسلين وإنما يمكن لأى يهودى أن يصبح نبياً فى أى لحظة. ولكن الحسيدية فرت بعض هذه المفاهيم تفسيراً فيه شيء من الجدية، كما أنها وصلت ببعض هذه المفاهيم إلى نتيجتها المنطقية. وأحد المفاهيم الحلولية الأساسية فى اليهودية المخاخامية يؤكد أن الإله «موجود فى كل شيء». وحلولية التصور اليهودى هي حلولية كامنة فى بنية اليهودية تنفجر فى شكل حركات ماشيخانية (نسبة إلى الماشيح أو المسيح المخلص اليهودى)، وهذا ما حدث بالنسبة للحسيدية. فنجد أن بعل شيم طوف يوصل العبارة السابقة لنتيجتها المنطقية ويؤكد أن الإله موجود «فعلاً» فى كل شيء - فى النباتات والحيوانات وفى أى فعل إنسانى وفى الخير والشر ذاته.

ويستخدم الحسيديون مصطلحات وصوراً مجازية صوفية تقليدية للتعبير عن رؤاهم الحلولية المتفجرة؛ فالخالق نور إلهى لانهاى يخفى بشكل تلريجى حتى لا يتلعب كل شيء فى جلاله وبهائه وحتى تتمتع المخلوقات بوجود مستقل. والعالم كله بمثابة ثوب للإله صدر عنه ولكنه جزء منه، تماماً مثل محارة الحيوان البحرى المعروف بالحلزونة، فهى قشرته الخارجية ولكنها مع هذا جزء لا يتجزأ منه. ويستخدم الحسيديون مثلاً آخر لتفسير التنوع والتعدد الظاهرين فى العالم، ولتأكيد الوحدة المبدئية التى تتظم الكون (وكل فكر صوفى حلولى هو فى نهاية الأمر فكر واحد ينكر انفصال الخالق عن المخلوق، ويمحو كل الثنائيات، وينكر بالتالى استقلال الإرادة الإنسانية): يجلس ملك عظيم فوق عرشه فى وسط قصره ذى الأبهاء الكثيرة المزينة بالذهب والفضة والأحجار الكريمة، ويأتى الخدم لزيارته فيركز بعضهم على الذهب والفضة أكثر من اهتمامهم بالتأمل فى طلعة الملك البهية، ويقضون جل وقتهم فى الأبهاء الخارجية يجسمون الكنوز التى يجدونها، ويستريحهم عملهم هذا تماماً حتى إنهم لا يصرون وجه الملك بتاتاً. ولكن الخادم العاقل

يرفض أن يدع أى شيء يصرف اهتمامه عن الملك، ولذلك فهو يسير ويستمر في السير حتى يصل إلى العرش وسط القصر، وحينما يصل إلى هناك فهو يكتشف على الثران القصر والأبهاء وتكونها إن هي إلا وهم صنعتهم مقدرات الملك الإعجازية، وهكذا يخفى الخالق نفسه في الثوب المسمى بالكون.

ويدل هذا على أن الحسيديين يؤمنون بأن الإله ذاته هو «كل شيء»، وأن ما عدا ذلك وهم وباطل لأن الأشياء المخلوقة لا حقيقة لها. فكل المخلوقات لا وجود لها إذا نظرنا لها من زاوية نظر الخالق (والقول بأن «الإله هو كل شيء» يختلف عن الصيغة الإسلامية القائلة بأن الله «خلق» كل شيء، فالأولى تفترض التوحد بين الخالق والمخلوق والثانية تفترض الانفصال). الخالق، مثل الشمس، والمخلوقات مثل الأشعة (حسب التصور الحسيدي)، أى أنه لا وجود إلا وجود الله. ولنلاحظ الصورة للمجازية للشمس والمرتبطة تمام الارتباط بفكرة الفيض الإلهي (على عكس التصور الإسلامى الذى لا يمكن أن يأخذ بمثل هذه الصورة للمجازية، فالخلق في أى ديانة توحيدية هو لحظة فارقة).

وقد استفاد الحسيديون من القباله أو (التراث الصوفي اليهودي) وكتبها ونزعها الكونية حتى أصبحت بمثابة الشريعة الشفوية للحسيديين التي شرحها الوعاظ الحسيديون بشكل مبسط بحيث أصبحت في متناول الجماهير. وإذا كانت القباله تمحصر اهتمامها في الكون والاعتبارات الكونية، فإن الحسدية حاولت أن تربط بين الحقيقة النفسية والحقيقة الكونية (وهذا هو أحد أسس القباله الفكرية: كما في السماء في الأرض، وكما في الداخل [الذات] في الخارج [العالم]، أى أنها تمحو كل الثنائيات تمامًا). فتأدى الحسيديون بأن يغوص الإنسان في أعماق ذاته، وفي أعماق الذات تسقط المحواجز والحدود التي تفصل شيئاً عن الآخر وفراداً عن الآخر وذاتاً عن الأخرى، فكان الإنسان يغوص في بحر سائل كوني. وفي داخل هذا البحر الكوني، هذا الفردوس الذاتي، يرتفع ويتسامى الإنسان على حدود الكون والطبيعة، إلى أن يصل في النهاية إلى أن الإله هو الكل في الكل ولا يوجد سواه.

ولعل تأكيد العنصر الذاتي بهذه الطريقة الكونية الفردوسية هو محاولة من جانب الحسيديين للاحتفاظ بالحماسة الماشيكانية لدى الجماهير، ولكنه في الوقت نفسه محاولة لمحاصرة هذه الحماسة وتربيدها وتحديدها حتى لا تنفجر بشكل عديم فوضوى كما حدث في الحركات الماشيكانية السابقة للحسدية (مثل الشبتانية)، وهي حركات وجدت نفسها مضطرة إلى أن تحول نزعتها الفردوسية إلى حقيقة واقعة، فذهب الماشيح الدجال شبتاى

تسعى إلى فلسطين ليعتلى عرش داود مما جر عليه وعلى أتباعه شتى صنوف العذاب، لذا أثر مشحاء الحسيدية الغوص في فردوس الذات الكوني على الذهاب إلى صهيون (وإن كان هذا لم ينمهم من الذهاب إلى صهيون حينما أصبحت الفرصة مواتية - أى أن الإحجام عن «الحركة» الفعلية والاكتفاء «بالتأمل» ليس جزءاً من البنية وإنما هو ضرورة عملية برجماتية).

ماشيحانية دون ماشيح،

وإذا كانت الرؤية الماشيكانية التقليدية رؤية أبوكاليسية (أخروية) تحدث بقتة في آخر الأيام، فإن الماشيكانية الحسيدية تتكشف بشكل تدريجيّ من خلال الزمان، وأصبحت الماشيكانية ليست مجرد وصول الماشيح وإنما حركة بطيئة متصاعدة يشترك فيها كل أفراد جماعة إسرائيل، أى أنها أصبحت ماشيكانية دون ماشيح - ماشيكانية تستند أساساً إلى الذات اليهودية الجماعية. هذه الماشيكانية الذاتية أو النفسية المتفجرة، إن صح التعبير، لها نتائج فكرية وعملية عديدة انعكست على سلوك وتصورات الحسيدين منجمل بعضها فيما يأتي:

١ - تقبل الحسيديون الإيمان التقليدي بأن الشريعة المكتوبة (أى التوراة) والشفوية (أى التلمود وكتب القبالة) مرسلّة من الإله، ولكن العالم كله إن هو إلا كشف روحي إلهي، ولذا تصبح التوراة والشريعة الشفوية مجرد جزء صغير من الكل الأكبر الأشمل (و الحسيديون بذلك يطلون العمل بالشريعة تقريباً، لكن إبطال الشريعة حسب التقاليد اليهودية هو من حق الماشيح وحده). ويصبح الهدف من دراسة التوراة أن يصبح الإنسان نفسه «توراة»، قانوناً في حد ذاته.

والتوراة بوصفها جزءاً من الكون، تعكس الكون أيضاً، ولذا فإن كل من يدرس التوراة لا يجد فيها إبراهيم وموسى وحسب وإنما يجد بلعام وهامان أيضاً، الخير والشر، أى أن التوراة لا تجسد فكرة القانون وإنما أصبحت القانون وتقيضه، وهذا مفهوم تماماً في إطار وحدة الوجود الروحية التي تؤدي إلى وحدة الوجود المادية.

٢ - يرى الحسيديون أن الهدف من حياة الإنسان ليس هو فهم الكون أو تغييره أو حتى تنفيذ الأوامر والنواهي (المتشفاه) وإنما هو «الديقوت» أو الالتصاق بالإله والتوحد به. فدراسة التوراة وتنفيذ الأوامر والنواهي وكل العبادات هي في نهاية الأمر أدوات ووسائل للتوحد بالخالق. ونرى هنا مرة أخرى أثر «الماشيكانية النفسية».

٣- يصاحب هذا الإنكار لفكرة القانون والحدود إيمان بالاحتمية المطلقة . فإذا كان الكون هو الإله وكان كل مخلوق جزءاً من الخالق ، فإن كل شيء يصبح جزءاً من خطة إلهية محسوبة لأشياء يتم فيها بالصدفة ولا يوجد فيها مجال لأي إرادة إنسانية مستقلة . فعدم انفصال الخالق عن المخلوق (فى الإطار الحلولى) فيه إنكار لحرية للمخلوق وفيه تأكيد لمقولة إن الإنسان مسيرٌ تماماً وأنه غير مسئول عن أفعاله مهما بلغت من دناسة وإجرام (ونلاحظ هنا التشابه النبوى بين الحسيدية والنشوية ، فكلاهما يؤكد فكرة الإرادة المطلقة بإنكار الحدود ، وكلاهما يؤكد الاحتمية المطلقة [فكرة العود الأبدى عند نيتشه] ، ولعله ليس من قبيل الصدفة أن الفيلسوفين النيتشويين الصهيونيين بوبر وبيردشفسكى هما أيضاً من أكبر المتحمسين للحسيدية) .

٤- مع إنكار الإرادة الإنسانية المستقلة ، ومع تأكيد أن الإله هو كل شيء ، لا مجال لأى تناقض أو تدافع ، ولا مجال للحزن أو المأساة ، ولذا نجد الحسידيين يرفضون الثنائية التقليدية للموقف الدينى ويحلون محلها أحادية صوفية عمياء تشبه من بعض الوجوه الفلسفات المادية الميكانيكية فى إنكارها لأى وجود إلا المادة - والحسيدية (الصوفية) مثلها مثل المادية الميكانيكية ، هى فلسفة تبثها الطبقات البورجوازية (صغار التجار وما أشبه) لتعبر عن شوقها الدينى (لزيد من الثروة) . ويجب أن نتذكر أن الفلسفة المادية الميكانيكية كانت فلسفة البورجوازية فى عصر العقلانية البورجوازية التى كانت لا تؤمن إلا بالرياضة والمال . ويلاحظ أن محور هذه الثنائية التى هى فى جوهرها إنكار لوجود الإله (لأن وجود الإله يفترض على التو وجود جوهرين منفصلين : الخالق والمخلوق ، الإنسان والطبيعة ، السماء والأرض) يتبدى فى عدم اكتراث الحسידيين بالعالم الآخر وتركيزهم على هذا العالم . فالفردوس أو المطلق الذى يطمع المؤمن فى الوصول لهما فى العالم الآخر عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يطمع الصوفى الحلولى فى الوصول إليهما الآن وهنا عن طريق الذكر والدروشة (وهذا ما أسميه بتدخل المطلق بالنسبى أو الفردوس بالتاريخ) .

٥- إذا كان كل شيء له بُعد واحد مطلق ، فإنه ينبغي ألا يحزن الإنسان أو يخاف ، فالشر أو اليأس إن هما إلا غلاف يكفى أن نعرف كيف نعرضه للنور الإلهى حتى يتلاشى ويظهر ما تحته من خير . وباختفاء أى وجود حقيقى للشر لا يوجد أى مبرر للحزن ، بل إن الحزن يصبح هائفاً يقف فى طريق وصول المخلوق للخالق (ولا أدرى كيف يتحدث بعض مؤرخى الحركة الحسيدية عن نزعتها «الوجودية» فى تأكيدها لأهمية الفرد ، فكل

نزعات الحبسية تتجه نحو إنكار الفرد والتدافع وأى استقلال إنسانى عن المطلقات، وهذا متوقع مع سيطرة النزعة الجينية).

٦- إذا كان الإله هو كل شيء، فإن كل فعل إنسانى هو فى نهاية الأمر فعل ربانى كامته فيه «شرارات إلهية» تنتظر أن يتقدها الإنسان ويخلصها من خلال رغبته فى أن يخدم الخالق. فحتى مذاق الطعام هو انمكاس باهت للغة الروحية التى خلقت الطعام، وهذا للمذاق لا بد وأن يؤدى بالإنسان إلى التأمل فى الحيوية الإلهية وبالتالي فى الإله ذاته. وقد جاء فى كلمات أحد القبايين التى يقبها الحبسيون أن الشرارات الإلهية التى يحررها المرء تزود الشخيته (للتعبير الأثرى عن الحضرة الإلهية وهى فى الوقت ذاته كنيسة إسرائيل أو جماعة إسرائيل) بالمياه الأثوية التى تسب بدورها تدفق المياه الذكورية وبالتالي تساعد فى التوحيد بين الواحد القدوس والشخيته، ويتج عن هذه العملية التماسك الكونى (ولنلاحظ الصورة المجازية الجنسية التى تصف دائماً علاقة الشعب بالخالق. والمصطلح الجنس مصطلح شائع بين المتصوفين الحوليين فى جميع الديانات). وبسبب أهمية الإنسان (والإنسان اليهودى على وجه التحديد) فى هذا التوحيد الكونى، وعقد الزواج بين الخالق والشخيته، كان الحبسيون ينظفون بهذه العبارة قبل أن يقوموا بأى فعل «من أجل توحيد الواحد القدوس تبارك اسمه، بالشخيته»، كما كانوا يدخلون التبغ لأنهم كانوا يعتقدون أن الشرارات التى يحدها التبغ لها أثر خفى ودقيق على تحرير الشرارات الإلهية.

٧- الإله إذن كامن فى كل شيء، حتى فى مذاق الطعام وحتى فى التبغ الذى يدخله المرء، ولذلك نادى الحبسيون بأنه يجب أن تتم عبادة الإله بكل الطرق وأن نخدمه بكل شيء - بالجسد والروح معاً. وقد وجدوا سنداً لهم فى العبارة التى تقول: «ستجد الإله فى طريقك» التى وردت فى سفر الأمثال (٦/٣). بل إنهم ليذهبون أبعد من هذا فيفترون أنه كى يصل المرء إلى الروحية الحقة، لا بد وأن يمر بالجسد وبالمرحلة الجسدية، لأن الروح إن هى إلا شكل من أشكال المادة، ولذلك يجب أن يجابه الإنسان الشر بكل قوة حتى يمكنه تخطيه. وقد سُمى هذا بالنزول (فى المواقف) ثم الصعود، أو «البريداه ثم العالياه». بل إن «البريداه» أو الهبوط يصبح أعظم من «العالياه» أو الصعود لأنه أيسر وبالتالي فهو يقرب الإنسان من الإله، والجسد، وكل النشاطات الإنسانية (وبخاصة النشاط الاقتصادى مثل البيع والشراء)، إن هو إلا عربة أو عرش للنزعات الروحية، فالتجارة (دائماً التجارة!) ليست عملاً دينياً محضاً، وإنما هى بمثابة الصلاة حينما يصاحبها ارتباط بالإله.

وقد قال أحد قادة الحبيديين إنه يتعين على الإنسان أن يشتهى كل الأشياء المادية، ومن ثم يرغب في عبادة الإله. وكان بعل شيم طوف يروى قصة الملك الذي أراد أن يعلم ابنه شتى صنوف الحكمة اللازمة، واستدعى لهذا الغرض نخيرة العلماء، ولكن ابنه فشل في أن يستوعب أيًا من دروسهم، وتملك كل العلماء القنوط ولم يتبق منهم سوى عالم واحد. وتصادف أن رأى ابن الملك غداة حسناء تملكته الشهوة لفاتحتها فاشتكى العالم للملك الذي أجاب قائلاً: «ما دام اشتهى ابني شيئاً، حتى ولو كان شيئاً جسدياً، فإلا مناص من أن يصل إلى صنوف الحكمة!». وبالفعل أمر الملك أن تحضر العذراء إلى البلاط الملكي وأمرها ألا تستجيب له حين يشتئها إلا بعد أن يحصل على حكمة ما. ففعلت. وكلما اشتهاها كانت تطلب منه أن يتعلم حكمة ما حتى حصل على كل صنوف الحكمة، وحينما أصبح عالماً، انصرف عن العذراء وتزوج من أميرة تليق بمقامه.

وكان بعل شيم طوف يروى أسطورة أخرى لها نفس المغزى تسمى «أسطورة الابن المفقود». وتحكى الأسطورة قصة الابن الذي أسره في أرض أجنبية، فكان يرتاد الحانات مع أسرته (وكان اليهود في شرقي أوروبا يشتغلون أصحاب حانات ويعملون في صناعة الخمور)، ولكنه ظل يحفظ سره الدفين طول الوقت. وما سره هذا سوى مفتاح الخلاص. وبينما كان أسرته يشربون من أجل الشرب وحسب، كان هو يشرب ليخفي سعادته الحقيقية التي تكمن لا في الشرب وإنما في خطاب أبيه (وسره) الذي يخبره عن قرب خلاصه من الأسر (من أرض الأغيار الأجانب). والمعنى الكامن وراء هذه القصة هو أنه لا يوجد طريق لخلاص من أسر المادة إلا بالتعاون معها ظاهرياً (مثل الماشيح: ظاهره فاسد وباطنه خير).

لا بد إذن أن يفرص الإنسان في الفرص الجسدية كي يصل «إلى الفرص الروحية»، بل إن الجسدية تصل إلى أبعد درجات التطرف بتأكيد «روحانية المادة» وإيمانها بأنه كي يصل الرجل إلى مرتبة الروحانية الحقة فإن عليه أن يشتهى امرأة إلى أقصى درجة حتى يظهر وجوده المادي بل ويتخلص منه تماماً، وذلك بسبب قوة رغبته - أي أننا لا يمكننا أن نصل إلى الخير والروحانية المطلقين إلا بالتزول في الشر والجسد والمادة، وهذا مفهوم جديد للأخلاق ينفي ثنائية الخير والشر التي هي أساس أي اختيار أخلاقي. بل إننا نجد أن جوهر الخير - حسب التصور الحبيدي - هو «معاينة الماديات بطريقة صوفية» أو كما يسميه الحبيديون «عفودا بهجاشميوت» أو «العبادة والخلاص بالجسد»، بل وعبادة الإله من خلال العلاقات الجنسية (وقد أثر في هذه الناحية جوزيف فرانك، (الماشيح البولندي

الذجال) الذى تركت حركته المشيحية طابعاً حلولياً جنسياً واضحاً على تفكير الحسيدين).

٨- نلاحظ أنه ثمة تيار جنسى قوى كامن فى الحسدية تمثل فى الصورة المجازية للسائل الأنثوى وزواج الخالق من الشخيانه، وتمثل أيضاً فى مفهوم «عفودا بجاشميوت» وهو تيار تدعّمه أيضاً فكرة سقوط الحدود والقانون والرغبة الحلولية فى «الوصول» الآن وهنا، وفكرة اليريداء ثم العالياه. بل وقد ظهر أثر هذه الفلسفة الحلولية الجنسية على سلوك الحسيدين أنفسهم، فكان بعضهم يجرى عارياً فى الشوارع أو يرقص بشكل خليع وماجن أو يتبول أمام الناس. ولم يقتصر أثر الحلولية الحسدية على سلوكهم الدينى، وإنما انعكس أيضاً على الصلوات الحسدية ذاتها التى تسم بالحمامة الجماهيرية المجنونة والتعبير عن النشوة العارمة. بل إن الصلوات تشبه من بعض النواحي حركات الزار وتتخللها حركات جنسية واضحة وفاضحة. وقد اتبعت الحسدية كثير من النسوة، وكان بعل شيم طوف يصاحب عدداً لا بأس به من النساء، ولهذا السبب اتهمه أعداؤه بالفساد الخلقي، ولكن حتى لو صدقت ادعاءات الأعداء فإن المريدين لا يمكنهم رؤية هذا الأمر على هذا النحو، فالرجل المرفوع عنه الحجاب يتصرف مثل الإله ويتزوج من يشاء ويعاشر من يشاء، وكلها أفعال ربانية (تماماً مثلما يتزوج أغا خان من ريتا هيوارث)، فيدخل السعادة على قلوب المريدين. ومن المعروف أن إحدى سمات الماشيح أنه شرير من الخارج وخير من الداخل، ولذلك لم يلم شتاى تفى أحد من أصحابه حينما ارتد عن اليهودية واعتنق الإسلام، فهذه هى إحدى علامات الماشيحية. والأمر بالنسبة لبعل شيم طوف لا يختلف كثيراً فى هذا الشأن.

٩- تعبّر الحلولية تماماً عن نفسها فى شكلين هما فى الواقع شىء واحد: حب عارم لفلسطين أو لإرتس إسرائيل ولجماعة إسرائيل فى مقابل كره عميق للأغيار. وقد كان الكره العميق للأغيار يستند للوضع الطبقي المتدنى للحسيدين، وهو وضع كان غريباً وشاذاً كما بينا، فالأغيار كانوا هم الحكومة البولندية والنبل والكهنة، أولئك الذين كانوا يقومون باستغلال هذه الجماهير (من خلال سلطة القهال). وقد ترجم هذا الوضع نفسه إلى صور ومفاهيم مستقطبة؛ فإسرائيل هى الحمل بين الذئاب، وبدور الكون حول محورين متعارضين: أورشليم وصور (ويعقوب وعيسو، وعبادة الإله والوثنية، والطهر والدناسة، وعلكة الإله اليهودية وعلكة الشيطان)، ولم تكن مدينة

صور إلا حينما تحطمت أورشليم . يقابل هذا الاستقطاب الحاد (وهو استقطاب يسم كل الديانات الحلولية القديمة والمذاهب الحلولية الحديثة) التمرکز الحاد حول إسرائيل . ففي الفكر الحسیدی ، نجد أن ثمة تعظيماً وتقديساً لشعب إسرائيل المرتبط بأرض إسرائيل المقدسة . وقد كان حب إسرائيل حباً دينياً عاطفياً عاماً ، ولكنه كان يترجم نفسه أيضاً إلى فعل يأخذ شكل هجرة (أو صعود «عاليه») إلى أرض الميعاد . وهذه الهجرة هي الترجمة الفعلية لفكرة الخلاص التدريجي واقترب العصر الماشيخاني عن طريق أفعال اليهود (وقد بدأ الحديث في الأوساط الحسیدیة عن اقتراب العصر الماشيخاني بحسبان أن الهجرة الحسیدیة هي إحدى علاماته) . وما شجع هذا التيار أن الحسیدیة كانت تؤمن بأن حياة الحسیدی حياة مقدسة ، ولاستكمال هذه القداسة كان لابد للحسیدی أن «يخرج» من بين الأغيار الملنسين وبلاد الأغيار المدنسة ليستقر في الأرض المقدسة ، غاية كل قداسة ومصدرها في الوقت نفسه . ولكن لابد أن نضع هذا التوق لصهيون ، برغم أنه توق ديني حقيقي ، في إطاره الاجتماعي الاقتصادي . فالبورجوازية الصغيرة اليهودية الهزيلة لم يمكنها أن تؤدي دوراً اقتصادياً مستقلاً له أهمية ولكنها لم تعد قاتعة بدور التاجر الطفيلي أو البائع المتجول . بل إن هذا الدور ذاته لم يعد مطلوباً في مجتمع كان يطور أشكالاً اقتصادية جديدة حديثة ، جعلت التجارة البدائية التي كان أعضاء الجماعات اليهودية يقومون بها غير ذي موضوع . ومن هنا كان «حب صهيون» والرغبة في العودة إليها . فصهيون هي المكان الذي تستقل فيه الجماعة الوظيفية اليهودية التي فقدت وظيفتها حيث يمكنها أن تنتعش وتؤدي دوراً مستقلاً في الشرق المتخلف . وقد هاجر بالفعل بعض مريدي بعل شيم طوف وأقاربه وتلاميذه إلى فلسطين واستوطنوا فيها (وإن كان هو قد بدأ رحلته إلى أرض الميعاد ثم قفل راجعاً) ، كما كانت هجرات جماعية لأسر كاملة تتم أحياناً ، وكان يصاحب هذه الهجرات مظاهرات حسیدیة .

التساديك،

بعد هذا العرض لبعض جوانب الحلولية الحسیدیة ، يطرح هذا السؤال نفسه : هل من الممكن للمريدين «السادين» الوصول «لدرجة عالية من القداسة ومن الاتحاد بالخالق؟» هنا نجد أن الحسیدیة لا تختلف كثيراً عن أي تنظيم يصدر عن فكر حلولى في أنه رغم مساواته المطلقة (نظرياً) بين كل الأشياء (الإله يحل في كل الظواهر بنفس الدرجة) إلا أنه يأخذ شكلاً هرمياً حاداً جامداً . وعلى قمة هذا الهرم يقف التساديك ، أو الصديق أو الولي ،

ويطلق عليه أيضاً «الربى» أو السيد، كما يُدعى أحياناً بـ«الأدمور» وهى اختصار كلمات «أدونانتو» و«مورينو» و«راينو» أو «سيدنا وأستاذنا ومعلمنا». ومفهوم التساديك مفهوم محورى فى التصوف الحسيدى. فالتساديك، وهو شخص له قداسة خاصة (أو شفافية خاصة، كما يقول المصطلح الصوفى فى العالم العربى)، يقف فى منزلة لا تتلو إلا منزلة الخالق (بدرجة بسيطة)، ولذلك كان الحسيديون يؤمنون بأن كل من يعارض التساديك فهو يهبط أو يجذف على الإله، وأنه قد وصل إلى هذه القداسة والشفافية الخاصة لا عن طريق التقوى أو الدراسة وإنما فى لحظة كشف نورانية لا يمكن للإنسان العادى استيعابها.

وعلى هذا، فإن التساديك يمتلك مقدرات إعجازية، فهو يشفى الأمراض ويعظ الناس بما يفيدهم. ولكن الأكثر من هذا أنه قادر على التأمل الصوفى الذى يربط بينه وبين الخالق، ولذا فهو بمثابة السلم الموصول بين السماء والأرض وبين الخالق ومخلوقاته من الناس، وهو الذى يبعث الحياة فى الكون إذ بدونها لا يمكن للقوة الحية أن تسرى من الخالق إلى الكون. فهو لا يشبه للنبي موسى وحسب، بل إنه بسبب اتصاله الطويل مع الخالق يصبح بمثابة الابن الحقيقى للإله (وهنا يتبدى أثر المسيحية الشعبية فى الحسدية)، بل إن الاعتقاد السائد أن الدنيا بأسرها تستند إلى دعامة واحدة هى التساديك، وإذا كانت الدنيا قد خلقت من أجل إسرائيل فإن التساديكين هم إسرائيل.

ثم تغرب الكتابات الحسدية مثلاً بالأب الذى عنده ابن صغير مدلل يريد عصا يركبها وكأنها حصان، فيساعده أبوه ويحضر له العصاة، ويذا يشيع رغبة الطفل. وهكذا، يريد التساديكيون أن يقودوا الدنيا، والواحد القدوس قد خلق هذه العوالم ليجدوا الغبطة فى قيادتها، والإله هو بمثابة الأب للتساديكين. بل إن التساديك له سلطة على الحياة والموت تفوق قدرة الخالق ذاته (وهذه المفكرة سائدة فى الفكر الصوفى الحلولى حيث يتحد الولي الواصل مع الخالق وصولاً إلى الألوهية الزعومة). فقد يقرر الخالق أن يلقى فلان حنقه فى ساعة معلومة، ولكن التساديك من خلال صلواته قد يؤجل هذا القرار لأن روحه صافية (شفافة) ويمكنها الوصول إلى تلك العوالم التى لا يوجد فيها أى قرارات أو حدود لأن الرحمة وحدها هى التى تسود فيها. ولكن لم تَمُح هذه القوى الخارقة والإعجازية لعظماء اليهود فى الماضى؟ ولم تمنح للتساديك الحسيدى وحده؟ لرد على هذا يقول الحسيديون: «الشعب اليهودى» يوجد الآن فى المنفى، ولذلك يحل الإله فى أى إنسان متواضع، شأنه فى هذا شأن الملك المسافر الذى يمكنه أن يحط رحاله فى أى منزل مهما بلغ تواضعه، ولو أن الملك كان خلافاً لذلك فى عاصمته فإنه ما كان ليتزل إلا فى قصره

وحده . وفى الماضى ، كان الزعماء والأنبياء اليهود وحدهم هم القادرين على الوصول إلى الروح الإلهية ، ولكن الشخينة الآن فى المنفى ولذلك فإنه يحل فى أى روح خالية من الذنوب - أى أن التساديك هو وسيلة اليهودى المنفى للوصول إلى الإله - أى أنها الحلولية اليهودية فى المنفى حيث يتكون الثالوث الحلولى من : الإله - الأرض - الشعب ، فيحل الإله فى التساديك ويظل الثالوث على حاله بعد تعديل طفيف : الإله - التساديك - الشعب فى المنفى .

لكل هذا ، تحول مفهوم الوساطة بين الخالق والمخلوق إلى مفهوم محورى فى الحسيدة وظل يتطور حتى تحولت الحسيدة ككل إلى «تساديكية» . لقد أصبح التساديك «سوبرمان» صورياً لا يمكن للجماعة أن توجد بدون (كما لا يمكن لمخلوقات أن توجد بدون خالق) وأصبحت مهمة المريدين هى التشبه بعبادات ومثط حياة التساديك الذى يقول إن التوراة هى كيان لا حدود له انتقل إلى شخصية التساديك ، ولذلك كان من الشائع بينهم أن يقولوا : «لقد تحدث التساديك توراة» ، أى أن كلامه (بعد لحظة الوصول) فى قداسة التوراة - أى فى قداسة كلام الإله ذاته ، وليس فى هذا تحراف عن أى من التيارات المهمة فى العقيدة اليهودية التى تساوى بين الشريعة المكتوبة والشريعة الشفوية . والتساديك لم يكن «سوبرمان» وحسب ، وإنما كان شبه إله إن لم يكن إلهاً بالفعل (وفى هذا وصول إلى النتيجة المنطقية للحلولية الحسيدة ولأى وحدة وجود روحية ، وقديماً قال الخلاج : «أنا الحق»).

وكان المريدون يسافرون يوم السبت للتساديك ليسمعوا مواعظه وليأتسوا بمشورته . وقبل أن يترك المريد المنزل ، كان يدس فى يد التساديك «بيكا» ، أى ورقة مكتوبة عليها قائمة بأسماء أسرة المريد و«مطاليهم» ، وملحق بها «فيديون» أى فدية أو نقود للتساديك (اختصار «فيديون نفش» : أى فدية أو خلاص النفس) .

وكان التساديك يعيش على معونات مريديه ، فهم كانوا يساعدونه مالياً من فرط حبهم له وهو يعتمد عليهم مالياً من فرط حبه لهم ، أى أن المساعدة المالية تصبح وسيلة للارتباط الروحى والمادى . ونظراً لهذا الارتباط الروحى/ المالى الذى لا تنفصم عراه ، يمكن أن تجلب دعوة التساديك نيابةً عن مريديه لأنهم أصبحوا جزءاً واحداً . وقد قال أحد الحاخامات الحسيدين إن حب المال يعد فضيلة . ولقد غرس الإله فى قلوب التساديكين الرغبة فى النقود وجمع المال لأنهم بهذا يرتبطون بحماية إسرائيل ككل ويرفعون الصلوات بالنيابة عنها . وكلما ازدادت النقود المدفوعة ازدادت مرتبة التساديك عند الإله ؛ فالتساديكيون الذين يقتنون البوابات بدعائهم ، هم مثل حراس البلاط الملكى ، كلما

اقترب الحارس من الملك ازداد المبلغ الذى يجب أن يُدفع له . وكان التساديك يلبس الأبيض، وبعد تناول وجبة الطعام التى كان ينظر إليها بوصفها طقساً دينياً يبدأ فى تفسير تعاليمه لمريديه لأنها مصدر بركة . وبعد هذا الطقس، يقوم المريدون بالرقص والغناء ويشاركونهم فى ذلك التساديك، وحينما كان التساديك يموت كان يُدفن فى ضريح فاخر يحج إليه المريدون .

ومهما بلغ التساديك من سمو روحى، لم يكن بإمكانه، ما دام يقوم بأفعاله وحده، تغيير نظام العالم أو الإسراع بالخلاص، فهو، كما تقدّم، لم يكن منفصلاً عن جماعته، ولذا فإن سموه الروحى عديم الجدوى بل قد يأتى ذلك بأثر عكسى، فهو حينما يتسامى ولا يلحق به أتباعه (لأنهم لا يمكنهم أن يصلوا إلى الأعلى التى وصلها)، فإن السماء ستحكم عليهم بقسوة ودون رحمة، ولذا سيلحق بهم الأذى نتيجة تقوى التساديك . ولهذا، فلكى يحقق لشعب إمكانية الالتصاق بالإله من خلاله دون أن يلحق بهم الأذى، عليه أن يتزل من سموه الروحى حتى يرتفع بالناس، ويقود أتباعه إلى التور المقدس، فهو يختلط بالناس فى السوق بتواضع، ولكنه فى الوقت نفسه ملتصق بالإله فى أعاليه .

وكان بعض التساديكيين يتصفون بالتقوى والزهد والتضحية بالنفس، كما كان كل تساديك يحاول أن يجسّد إحدى الصفات الحميدة . ويقال إنه كان ثمة تساديك قد آل على نفسه ألا يقول إلا الصدق مهما كان الثمن . وذات يوم، ارتابت السلطات الحكومية الروسية فى أن يهود قرية روسية يقومون بأعمال التهريب (وكانت هذه هى شكوى تجار موسكو والتي أدت إلى إصدار قوانين مايو الخاصة بمنع اليهود من الحركة خارج مناطق الاستيطان) . وقد وافقت الحكومة أن تسقط الاتهام عن اليهود إن أكد التساديك أنهم أبرياء . ولم يكن أمام التساديك إلا أن يقول الصدق ويودى برفاقه، أو أن يكذب فيتم الحكم على رفاقه بالبراءة . ولأنه لم يكن فى وسعه أن يكذب، صلى للإله داعياً أن يقبض روحه قبل أن يأتى مندوب الحكومة، وحينما أتى المندوبون وجدوه بالفعل ميتاً . وكانت كل جماعة حسيديّة تحاول أن تقتنى خطي التساديك، ولذلك اصطبغت كل جماعة بصبغة فردية تابعة من شخصية زعيمها . ولكن لم يكن كل التساديكيين على درجة كبيرة من الزهد، فقد تكونت أسر (مالكة) تتوارث الحكم والعرش وتعيش على جانب كبير من الثراء الفاخش، مثل حفيد بعل شيم طوف الذى كان يعيش مثل النبلاء الإقطاعيين الذى كان يحتفظ بمهرج فى قصره، وكان يشور على أى تساديك يأتى إلى مملكته ولكن الحسيديين فسروا هذا الفساد والثراء على أنه ضرورى «للموصل» .

وقد تحولت الحسيدية/ التساديكية إلى بيروقراطية دينية لها مصالحها الخاصة تهدد البيروقراطية الدينية القديمة الحاخامية. وحتى تندعم ركائز هذه البيروقراطية، لجأ الحسيديون إلى تغيير الصلوات واقتباس بعض العادات السفاردية (رغم أنهم إشتكاز). كما كان لهم طريقتهم الخاصة في الإنشاد، بل إنهم كثيراً ما كانوا يشيدون معابد خاصة بهم. وقد ركزوا على تحكم الحاخامات في الجماهير اليهودية، أى القوانين الخاصة بالطعام، فعدكوا طريقة الذبح وأصروا على طريقة معينة لهم وعلى سكن خاصة؛ أى أنه أصبح من الضروري لليهودى الحسيدى أن ينصرف عن الحاخام ليلجأ إلى البيروقراطية الحسيدية حتى يحصل على طعامه الشرعى الذى ينبهه الذابيح الشرعى.

كما قام الحسيديون بالتقليل من شأن الدراسة التلمودية أو دراسة التوراة. فإذا كان الهدف من الحياة ليس الدراسة (كما تزعم اليهودية الحاخامية) وإنما التأمل فى الإله والاتصاق به والتوحد معه وعبادته بكل الطرق، فإن هذه العملية لابد أن تستغرق وقتاً طويلاً، وهو ما لا يترك للإنسان أى وقت لدراسة التوراة على الطريقة الحاخامية القديمة. كما أن التواصل المباشر مع الإله يطرح إمكانية أمام اليهود العاديين، ممن لا يتلقون تعليماً تلمودياً، لأن يحققوا الوصول والاتصاق (ديفيقوت). بل إن الجهل، فى إطار التجربة الدينية المباشرة، يصبح ميزة كبرى.

وهدف التجربة الدينية هو الفرح والنشوة، وهو إعادة تعريف للتجربة الدينية تؤكد العاطفة (الجوانية) كوسيلة للوصول إلى الإله، بدلاً من الشعائر والدراسات التلمودية (البرانية). فالإله (حسب تصور بعل شيم طوف) لا يسمع الدعاء ولا يقبل الصلاة إلا إذا نبعث من قلب قرح. ومن ثم، يصبح الإخلاص العاطفى أهم من التعليم العقلى. وقد قلب الحسيديون الأمور رأساً على عقب، إذ تنبأ الفكرة اللورانية الخاصة بحاجة الإله إلى الشعب اليهودى ككل، وخصوصاً القادة التساديك. وذهب الحسيديون إلى أنه لا يوجد ملك دون شعب. وبالتالي، فإن ملك اليهود فى حاجة إليهم، ومن خلال حاجته إليهم تتضامل أهمية الأوامر والنواهي.

وقد نجحت الحسيدية فى تحقيق قدر من الاستقلال عن المؤسسة الحاخامية، فأصبح لهم معابدهم الخاصة وطريقة عبادتهم، ولذلك تحوكت الحركة من يهودية حسيدية إلى يهودية تساديكية (نسبة إلى التساديك الذى يقوم بالوساطة بين أتباعه والإله). وقد أصبح هذا مفهوماً محورياً فى الفكر الحسيدى. وكان الحسيديون يعمدون إلى إحلال التساديك محل الحاخام (لتقليص سلطان المؤسسة الحاخامية) كلما كان ذلك يوسعهم. والتساديك نوع من القيادة الكاريزمية يحل مشكلة المعنى والانتماء لأتباعه متجاوزاً المؤسسات التلمودية.

وأينما كان للحسيديين اليد الطولى كانوا ينصون «تساديك» بدلاً من الحاخام مما تسبب في سقوط أرستقراطية الجيتو التقليدية . ويدورهم كان الحاخامات يناصبون الحسيديين العداء، فشنوا الحملات العنيفة عليهم . وقد أطلق على هذا الفريق اسم «المتجديم» أى المحصوم . وقد اعترفت الحكومتان الروسية والبولندية بالفريقين . وكثيراً ما كان أحد الفريقين يستعدى الحكومة على الفريق الآخر .

ولكن الحسدية، رغم أنها حركة واحدة، انقسمت إلى فرق متعددة، ولعل أهم سبب لهذه الانقسامات هو أن كل جماعة كانت تدور حول تساديك واحد تشبه به ويقاواله وأفعاله، وكان من مصلحة كل تساديك أن يكون له أسرته وعرشه وبلاطه . وقد اتجهت بعض الفرق اتجاهاً صوفياً محضاً بينما اتجه بعضها، مثل حركة حيد، اتجاهاً صوفياً ذهنياً يعتمد على دراسة القبالة والتلمود، ولذلك قامت هذه الحركة الأخيرة بتأسيس مدارس تلمودية . وقد سببت الانتماءات القومية المختلفة للحسيديين الانقسام أيضاً، ففى أثناء الحروب التابليونية وجد الحسيديون الروس أنفسهم ضد الحسيديين البولنديين، ولكن ولاء معظم الحسيديين اتجه لروسيا حيث إن نابليون كان علمانياً معادياً . ومن المعروف أن أحد التساديكين كان يمول الجانب الروسى، كما أن شياوّر زلمان مؤسس حركة حيد الحسدية طالب أتباعه بالتجسس لحساب روسيا.

الحسدية واليهودية والصهيونية فى العصر الحديث،

بعد أن بينا السمات الأساسية للنموذج المعرفى الكامن وراء أقوال الحسيديين وممارساتهم، يمكننا الآن أن نتحرك لنرى أثر هذه الحركة الصوفية الحلولية فى الجماعات اليهودية فى العصر الحديث، وهو أمر قد يبدو مستحيلاً لأول وهلة، وهو بالفعل كذلك إن تبينا الرؤية الموضوعية والمادية وراكمنا المعلومات والأفكار وصنفاها بشكل متمجّل لا يصل إلى الأعماق المعرفية، أما إذا تبينا النموذج المركب أداة تحليلية فإنه سيمكننا إنجاز ذلك .

وعلى الرغم من الانقسامات والخلافات بين الحسدية واليهودية الحاخامية، فلأنهم وخذوا صفوفهم فى النهاية بسبب انتشار العلمانية والاستنارة والتزعات الثورية بين اليهود، الأمر الذى هدّد كل البيروقراطيات الدينية من جذورها بما جعلها تتناسى خلافاتها . وبما ساعد على هذا الأمر أن القهال كان قد تداعى بوصفه إطاراً تنظيمياً وكان لابد من أن يحل محله إطار آخر . واكتشف «المتجديم» أن الحركة الحسدية تقدم إطاراً

تنظيمًا جديدًا يمكنه أن يحل محل القهال، ولذا فقد انتشرت المسيحية لا جغرافيًا وحسب، بل وعبر حدود الطبقات. وبذلك، أصبحت المسيحية أول حركة ماسيحية تعرفها اليهودية وتقبل من جانب المحاكمات، بل وتستوعب استيعابًا كاملاً في اليهودية، وانضمت الجماهير المسيحية لليهودية الأرثوذكسية وجماعة أجودات إسرائيل. وقد أتت النازية على المراكز الرئيسية للمسيحية في شرقي أوروبا، ولكن ظل هناك مركزان أساسيان للمسيحية: واحد في الولايات المتحدة وآخر في إسرائيل. وقد اتخذ بعض المسيحيين في بداية الأمر موقفًا معارضًا للدولة الصهيونية بسبب علمانياتها، كما أنهم رأوا أن العودة الماسيحية دون ماسيخ هرطقة دينية. ولكن، بعد تكثيف النشاط الصهيوني، وبعد أن حصلوا على مزيد من الشرعية من خلال الاستعمار الإنجليزي، تغير موقف المسيحيين؛ إذ بدعوا بتجاوبهم مع الصهيونية، بل إن متحدثًا باسم المسيحيين رفض قرار تقسيم فلسطين في أحد مؤتمرات أجودات إسرائيل حتى يتسنى إقامة دولة يهودية خالصة في كل إرث إسرائيل. وبعد إنشاء الدولة، ساند المسيحيون النشاط الصهيوني، كما استقر كثيرون منهم في إسرائيل، وهم الآن من غلاة المتشددین في المطالبة بالحفاظ على الحدود الأمة والحدود المقدسة والحدود التاريخية. فالخاخام آهارون روكياح (١٨٨٦-١٩٥٧) استقر في تل أبيب، وكان المريدون يحجون لزيارته هناك. وفي أثناء عدوان ١٩٥٦ جلس يصلى بشكل متواصل وحيناً في حجرته يطلب النصر من الخالق بالتيابة عن جيش إسرائيل الذي يعارب ضده سبعة جيوش (٩) ولم يخرج من حجرته إلا ليقول: «يا أبنائي لقد كسبنا الحرب بمعونة الخالق». ويمتلك أحد التساديكيين الآن منزلاً في تل أبيب، وإن كان لا يزال عرشه في بروكلين في نيويورك وسط أتباعه الأمريكيين الذين يقومون بالتمويل. ويتبع الحركة المسيحية مجموعة من المدارس التلمودية والمعاهد التربوية بل وبعض المستوطنات التعاونية. كما أنها تملك أحد البنوك في إسرائيل. ويمكن التعرف عليهم بسهولة؛ فهم يصفقون شعرهم بطريقة خاصة فيطلقون شعر القودين والقفا ويضفرونه، كما أنهم يرتدون قبعة عالية سوداء ويطلق عليهم المريد. ولا تزال هناك فرق مسيحية قليلة تواجه الصهيونية ودولة إسرائيل بمعارضة شديدة، من بينها جماعة ساتمار (ناطوري كارنا).

وقد أثرت المسيحية في الوجدان اليهودي المعاصر تأثيراً قوياً. وما لا شك فيه أن اهتمام فريد، الذي كان يعرف القبالاه والذي كان عليماً بالحركة المسيحية، بالجنس وتركيزه عليه وعلى العلاقة بين الذات والكون كان نتيجة لاهتماماته المسيحية/القبالية. ويقال إن أدب كافكا متأثر بالمسيحية أيضاً، فأبطال كافكا الذين يدورون في حلقات ولا

يعرفون أى هدف للحياة لا يختلفون كثيراً عن المريدين من الحسيديين الذين يتبعون التسايدك فى كل شىء ويحاولون الالتصاق به . وقد تأثر الكاتب الإسرائيلى شموئيل عجنون والكاتبة ليللى ساكس (اللذان تقاسما جائزة نوبل) بهذا التراث الحسىدى . وقد أثرت الحسىدية كذلك فى الفكر الصهيونى بيرديشفسكى الكونى النزعة ، وله كتاب عن هذا الموضوع . كما أن تأثيرها واضح تماماً فى أعمال مارتىن بوبر وفلسفته التى تركز أساساً إلى الفكر الحسىدى وبخاصة الإيمان الحسىدى بالعلاقة التبادلية بين الخالق والمخلوق ، فالإله - حسب تصور بوبر - يحل فى كل شىء ويمتزج بمخلوقاته ، ولذا فهو يؤثر فى مخلوقاته ولكن مخلوقاته بدورها تؤثر فيه ، ولذا فإن كل فعل مهما تدنى له دلالة كونية . ولبوبر كتاب عن الحسىدية ، وقد وصفت فلسفة بوبر بأنها «حسىدية جديدة» . والدارس لسير المفكرين والزعماء الصهاينة يلاحظ أن عدداً كبيراً منهم إما نشأ فى بيئة حسىدية وإما تعرض للأفكار الحسىدية وتأثر بها بشكلٍ واضحٍ أو غير واضحٍ .

بل ويمكن القول إن الصهيونية هى ضرب من ضروب «الحسىدية اللادينية» إن صح التعبير . وعلى الرغم من أن هذا الموضوع لم يدرس بعد بما فيه الكفاية ، فلنأستحاول أن نوجز التشابه البينورى بين الحسىدية والصهيونية وأثر الطريقة الصوفية الحلولية فى الحركة السياسية فى النقاط التالية :

١ - الجماهير التى اتبعت الصهيونية ، كانت فى وضع طبقى مشابه لوضع الجماهير الحسىدية ؛ فقد كانت جماعة وظيفية فقدت وظيفتها وغير قادرة على الاندماج فى الاقتصاد الجديد وفى المجتمع الحديث بسبب وضعها الاقتصادى وخلفيتها الثقافية والدينية ، وكانت فى الوقت نفسه غير قادرة على التقهقر إلى داخل الجيتو . وهى جماهير خرجت من الجيتو برغم أنها تحت ضغط التطور الرأسمالى فى المجتمع (وهو تطور لم تساهم هى فيه بقسط كبير ولم تكن منركة لأبعاده ، وحتى حينما أسهمت فيه ظلت واقفة على أطرافه وهامشه) . ولذلك ، نجد أن التطور الرأسمالى حررها من الأشكال الإقطاعية ثم اكتسحها فى طريقه قبل أن تتأقلم مع الأوضاع الجديدة . وقد دخل صفوف الحركة الصهيونية بعض المهنيين بل وبعض كبار التجار الذين سعدت حركة الاعتناق من رغباتهم وتطلعاتهم ثم تركتهم دون تحقيق مطامعهم ، أى أن هذه القطاعات الاجتماعية الأخيرة ، رغم اختلافها من ناحية المضمون الاقتصادى عن الجماهير البورجوازية الصغيرة ، لم تكن تختلف عنها كثيراً فى علاقتها بالمجتمع ككل . ولذلك نجد أن الجماهير الصهيونية ، مثل الجماهير الحسىدية ، كانت «تحب

صهيون» حيث كانت تظن أن بإمكانها الاستقلال باقتصادها وأن تشغل وظيفة جديدة حيث يمكنها أن تتمتع وتحقق طموحها وآمالها بشكل مستقل، ولكنها في نهاية الأمر لم يمكنها أن تفعل ذلك لأنها كانت لا تمتلك مقومات إنشاء أمة متكاملة، ولذلك لم يمكنها أن تحقق أى نجاح يُذكر إلا بالاعتماد على الإمبريالية العالمية.

٢- ساهمت الحسيدية فى إشاعة جو صوفى حلولى أضعف من الانتماء الحضارى والنفسى لدى يهود شرقى أوروبا لبلادهم، مما جعلهم مرتعاً خصباً للأيديولوجية الصهيونية، فقد صعدت الحسيدية من حب اليهود لإرتس إسرائيل ومن كره الأغيار، وزادت من حدة النزعة القومية فى الفكر اليهودى (وهى جرة تزداد دائماً بازدياد النزعة الحلولية الوثنية)، ولذا نلاحظ ازدياد الحديث عن مركزية إرتس إسرائيل عن ذى قبل. ومن الملاحظ أن الحسيدية والصهيونية تشتركان فى الإيمان بإله حلولى يوجد فى كل الأشياء اليهودية ويمتحنها القداسة. فإنه الحسنيين الذى يوجد فى الخير والمشر، وفى الحيوانات والأرض، ويذهب إلى المنفى مع اليهود، لا يختلف كثيراً عن إله الصهاينة التجدد فى الدولة الصهيونية وفى الأرض المقدسة (وقد تحدث ديان ذات مرة عن الأرض الفلسطينية مشيراً إلى أنه لا يعرف رباً سواها).

٣- ترجمت هذه النزعة القومية الدينية الحسيدية نفسها إلى حركة هجرة. ويمكننا أن نرى الهجرة الحسيدية على أنها فاتحة وتمهيد للهجرة الصهيونية. وعلى الرغم من أن الحسيدية (بيناتها الجامدة) قد أعاققت الهجرة إلى حد ما، فإنها كانت حركة تتسم بالسلبية والسكرونية (إذ كان اهتمامها ينصب على الإيمان والنوايا وليس البرنامج العملى ومشكلات الاستيطان). كما أن مفهوم التسادىك كان يعوق الهجرة لأن الجماعة كانت مرتبطة به ارتباطاً عضوياً ولم يكن من الممكن للجماعة أن توجد بدونه. إلا أن الحسيدية مهدت للهجرة الصهيونية على النحو التالى (نقول «مهدت لها»، ولا نقول «تيسيت فيها»؛ لأنها خلقت تربة خصبة لنمو عقلية «الهجرة». وهو ما سماء فير «التبادل الاختيارى»):

(أ) كان اليهودى لا يذهب إلى أرض الميعاد إلا ليزورها بفرض الحج أو ليستوطن فيها للدراسة إذا حصل على قدر من الثروة. ولكن الحسيدية استبدلت بهذا النمط نمطاً جديداً هو اليهودى العادى الفقير القادر على الدعاء والصلاة الذى تدفعه حاجته المادية للاستيطان.

(ب) كانت الهجرة الحسيدية هجرة فردية فى البداية ولكنها تحولت بمرور الوقت إلى

هجرات جماعية (كما هو الحال في هجرة عام ١٧٧٧)، وكانت هذه الجماعات المهاجرة تقابل بالترحاب من الطوائف اليهودية .

(ج) أقيمت الجماعات المستوطنة الحسيدية على علاقاتها بيهود الدياسبورا، بل وبدأت نظام الجباية الذي تطور فيما بعد إلى نظام الجباية اليهودية الموحدة .

٤ - الصهيونية حركة ماسيحية هروبية من واقع تاريخي مركب إلى حالة من النشوة الصوفية الحلولية الواحدة أو إلى أوهام أيديولوجية (بالمعنى السلبي للكلمة) عن أرض الميعاد التي تنتظر اليهود . والواقع أن الصهيونية قد استفادت من المفاهيم الحسيدية الماسيحية في إحلالها فكرة العصر الماسيحي أو الماسيحية بلا ماسيح محل المفهوم الأرثوذكسي للعودة الشخصية للمسيح . كما أن الفكرة الحسيدية الخاصة بأن العصر الماسيحي لن يأتي إلا بالتدريج ومن خلال فعل اليهود أنفسهم هي الأساس الفلسفي الديني الذي تستند إليه الصهيونية التي لا تنتظر عودة الماسيح وإنما تعود بنفسها لتستوطن فلسطين بالعنف، وكلما ازدادت حركة الأمة المقدسة فاعلية ازدادت فرصة عودة الماسيح . والصهيونية تشبه الحسيدية في أنها حركة ماسيحية تغفلت بين كل طبقات اليهود، وحصلت على موافقة الحاخامات وتأييدهم .

٥ - تدور الحسيدية والصهيونية حول فكرة البقية الصالحة اليهودية التي تحولت إلى فكرة «التساديك» في الحسيدية وإلى فكرة «التخية» الصهيونية الرائدة . والتساديكيون والرواد يتصورون أنهم هم وحدهم أصحاب الرؤية الحقة الصائبة . وقد كان المفكر النيتشوي الصهيوني بوبر يرى أن جماعات الحسيدين التي تلتف حول التساديك هي الجماعة الإنسانية المثلى، كما كان يرى أن الحسيدية لم تنجح في أن تؤدى دوراً أعمق في اليهودية بسبب عدم وجود أرض خاصة بها تطورها في حرية . ويعتقد بوبر أنه لا يمكن بحث اليهودية بدون الحماس الحسيدية، وهو يرى أن الحالتين الصائبتين قد بعثوا هذه الحماسة الحسيدية، وما مزارع الكيبوتس إلا جماعات صغيرة تسكن فيها «الشيخان» إن «الحسيدي والحالتين» على حد قول بوبر [يشتركان في طموحهما لتشييد مملكة الرب في الأرض] .

٦ - تأثر الحسيديون والصهانية بالأدب القبالي (شأنهم في هذا شأن معظم المثقفين اليهود في أواخر القرن الثامن عشر في أوروبا) . ولذلك نجدهم يصطعدون باليهودية الحاخامية ويحاولون تطوير شرب من الديانة الشعبية أو الفولكلورية - إن صح التعبير - يدغدغ

الشعور بدلاً من التجربة الدينية التقليدية التي تتسم بالتنائية وتميز بين الخير والشر وبين الروح والجسد .

٧ - تؤمن الحسيديّة بالخلاص في هذا العالم وبتحويل التجربة الدينية إلى تجربة شاملة تنظم كل أشكال الحياة بخيرها وشرها . وإسرائيل ، بالنسبة للصهيانية ، هي أيضاً التجربة الدينية بعد تحويلها إلى تجربة شاملة تنظم كل جوانب الحياة «القومية» بخيرها الاقتراسي (في مزارع الكيبوتس) وشرها المحتمي (في جيش إسرائيل) . بل إننا يمكن أن ننظر لفكرة العمل العبري الصهيونية على أنها ضرب من «العفودا بجاشميوت» أو الخلاص بالجسد ، حيث يذهب اليهودي «الطفيلي» ليعمل في أرض الميعاد (أو يحارب فيها) ، وعن طريق العمل اليدوي (والغزو والسلب) يخلص نفسه من كل ما علق بها من أدراخ في النقي . وقال ييجين : «أنا أحارب إذن أنا موجود» ، أي أن اكتساب الهوية الجديدة «الخير» لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الغوص في الشر .

٨ - تؤكد كل من الحسيديّة والصهيونية الجوانب اللاعقلية وغير الواعية في الإنسان ، الأمر الذي يجعلهما تهومان في الأساطير التاريخية .

٩ - وقفت كل من الحسيديّة والصهيونية ضد حركة الاستارة اليهودية التي كانت تحاول حل المسألة اليهودية في شرقي أوروبا عن طريق دمج أعضاء الجماعات اليهودية في المجتمع وطرحا بدلاً من ذلك حلولهما التي تدور في إطار الحلولية الكونية اليهودية .

ويمكننا القول إن الحسيديّة قد ساهمت في إعداد بعض قطاعات جماهير شرقي أوروبا لتقبل الأفكار الأسطورية للصهيونية ، وذلك بعزلها عن الحضارات التي كانت تعيش فيها ، وعن الحركات الفكرية التقدمية المختلفة ، وعن طريق إشاعة أفكار صوفية حلولية شبه وثنية لا تتطلب إعمال العقل أو الفهم أو الممارسة الخلاقة وإنما تتطلب الحركة العمياء المنتشية التي تشبه من بعض الوجوه حركة الجيش الإسرائيلي في ربيع القرن الماضي .

مصادر البحث

في معظم دراساتي عن الظواهر اليهودية والصهيونية أجد أنه من أشق الأمور الحصول على معلومات . فمعظم الدراسات عن التراث اليهودي والصهيونية كتبها يهود أو صهيانية أو علماء متعاطفون مع الصهيونية . ولذا حينما أرجع لثل هذه المراجع فإنني أستضي منها المعلومات والحقائق وحسب وأعدها مادة أرشيفية ، أي مجرد معلومات ، ثم أقوم بعد

ذلك بعملية ربط بين هذه المعلومات . وقد اعتمدت في هذا البحث على المراجع التالية مرتبة حسب أهميتها :

الموسوعات:

Encyclopedia Judaica (Jerusalem: Keter House, 1972) .

Cecil Roth, (ed.) **The Standard Jewish Encyclopedia** (London: W. H. Allen, 1966)

R. Patai, **Encyclopedia of Zionism and Israel** (New York: Herzl Press and McGraw Hill, 1971). Vol.I.

Raphael Mahler, **A History of Modern Jewry** (London: Vallentin, Mitahall 1971).

Gershom, K. Scholem: **Major Trends in Jewish Mysticism** (New York: Schocken Books, 1961).

David Rudansky, **Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment** (New York: Behrman and House, 1967).

Solomon Schechter, **Studies in Judaism: Essays on Persons, Concepts and Movements of Thought in the Jewish Tradition** (New York: Atheneum, 1970).

H. Rabinowicz, **The World of Hasidism** (London: Vallentine, Mitchell, 1970).

الفصل الخامس معاداة السامية

يرى المعادون للسامية أن عداؤهم لليهود واليهودية هو رد فعل طبيعي لما يقوم به اليهود من أفعال؛ فالنفس البشرية اليهودية شرسة ومدمرة، أما الصهاينة فيرون أنها ظاهرة حتمية، فهي لصيقة بالنفس البشرية غير اليهودية. ورغم اختلافهما الظاهري، يلاحظ أن كلا الفريقين يختزل ظاهرة مركبة إلى شيء حتمي كامن في النفس البشرية. ومثل هذا التفسير الاختزالي ليس بتفسير، فهو يفسر كل أشكال وتبديلات معاداة السامية بنفس الصيغة اللفظية الجاهزة: النفس البشرية اليهودية الشريرة أو النفس البشرية غير اليهودية العنصرية.

ولكننا إن تخليطنا عن النماذج الاختزالية، الصهيونية والمعادية للسامية، وتبنينا نموذجاً تركيبياً فإن النتائج التي سنصل إليها ستكون جدّ مختلفة. كما أن إدراكنا للظاهرة موضع الدراسة سيكون أكثر عمقاً وإنسانية.

مصطلح «معاداة اليهود»

ولنبداً بمصطلح «معاداة السامية» وهو ترجمة للعبارة الإنجليزية «أنتي سيميتزم» والمعنى الحرفي أو المعجمي للعبارة هو «ضد السامية». وتُرجَم أحياناً Anti-Semitism إلى «اللاسامية». وكان الصحفي الألماني يهودى الأصل ولهم مار (١٨١٨-١٩٠٤) أول من استخدم هذا المصطلح عام ١٨٧٩ في كتابه انتصار اليهودية على الألانية - من منظور غير ديني. وقد صدر الكتاب بعد المضاربات التي أعقبت الحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠-١٨٧١) والتي أدت إلى دمار كبير من الممرقين الألمان الذين ألقوا باللوم على اليهود. ولو أخذت العبارة بالمعنى الحرفي، فإنها تعني العداوة للساميين أو لأعضاء الجنس السامي الذي يشكل العرب أغلبية العظمى، بينما يُشكل بعض الباحثين في انتماء اليهود

إليه . ولكن المصطلح ، في اللغات الأوروبية ، يقرن بين الساميين واليهود ويوحد بينهم ، وهذا يعود إلى جهل الباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر بالحضارات الشرقية ، وعدم تكامل معرفتهم بالتشكيل الحضارى السامى أو بتنوع الانتماءات العرقية والإثنية واللغوية لأعضاء الجماعات اليهودية . وهذا المصطلح يضرب بجذوره في الفكر العنصرى الغربى الذى كان يرمى إلى التمييز الحاد بين الحضارات والأعراق ، فميز في بداية الأمر بين الآريين والساميين على أساس لغوى ، وهو تمييز أشاعه إرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) ، ثم انتقل من الحديث عن اللغات السامية إلى الحديث عن الروح السامية والعبقرية السامية مقابل الروح الآرية والمبقرية الآرية التى هى أيضاً الروح الهيلينية أو النابتة منها . ثم سادت الفكرة العنصرية الخاصة بالفولك أو الشعب العنصرى ، ومفادها أن لكل أمة عبقريتها الخاصة بها ولكل فرد فى هذه الأمة سمات أولية يحملها عن طريق الوراثة . وانتهى الأمر إلى الحديث عن تفوق الآريين على اليهود (الساميين) ، هذا العنصر الآسيوى المفروس فى وسط أوروبا ، كما دار الحديث عن خطر الروح السامية على المجتمعات الآرية . وشاع المصطلح منذ ذلك الوقت ، وقام الدارسون العرب باستيراده وترجمته كما فعلوا مع كم هائل من المصطلحات الأخرى . وبدلاً من ترجمة المصطلح بشكل حرفى ببغائى ، فإننا نفضل توليد مصطلح جديد هو «معاداة اليهود واليهودية» لأنه أكثر دقة ودلالة ، كما أنه أكثر حياداً ولا يحمل أى تضمينات عنصرية ولا أى أطروحات خاطئة ، كما هو الحال مع مصطلح «أنتى سيميتزم» أو «معاداة السامية» .

ولكن بعض الكتاب الغربيين يميلون إلى التمييز بين «معاداة اليهودية» و«معاداة السامية» حيث إن معاداة اليهودية ، حسب تصورهم ، هى عداة دينية للعقيدة اليهودية وحدها ، وبالتالي كان بإمكان اليهود أن يتخلص من عداة المجتمع له باعتناق المسيحية . أما معاداة السامية ، فهى عداة لليهود بوصفهم عرقاً ، وبالتالي فهى عداة علمانية لادىنى ظهر بعد إعتاق اليهود وتزايد معدلات اندماجهم . وهذا النوع من العداة يستند إلى نظريات ذات ديباجات ومسوغات علمية عن الأعراق عامة ، وعمما يُقال له «العرق اليهودى» ، وعن السمات السلبية الافتراضية (الاقتصادية والثقافية) الثابتة والحمية لليهود واللصيقة بعرقهم ! وتصحب مثل هذه الدراسات إحصاءات عن دور اليهود فى التجارة والربا مثلاً ، وفى تجارة الرقيق عامة والرقائق الأبيض على وجه الخصوص ، ومعدلات هجرتهم ، ثم يتم استخلاص نتائج عنصرية منها . وبالتالي ، إذا كانت معاداة اليهودية تعبيراً عن التعصب الدينى ، فإن معاداة السامية حسب هذه الرؤية هى نتيجة موقف دنيوى بارد يستند إلى حسابات المكسب والخسارة وإلى الرصد «العلمى» لبعض السمات للصيغة

بما يُسمى «الشخصية اليهودية». ويرى المناقدون بهذا الرأي أن معاداة السامية بدأت في القرن التاسع عشر (أساساً) وإن كان بعضهم يرى أن عداوة الدولة الإسبانية لليهود المارانو (وهم اليهود الذين تنصّروا في القرن السابع عشر بعد خروج المسلمين واليهود من شبه جزيرة أيبيريا) هو عداوة ذو دافع دينوي، إذ إن هؤلاء المارانو، بحسب إحدى النظريات، كانوا مسيحيين بالفعل. ولكن مقياس التقاء العرقي (نقاء الدم) الذي حُكم به عليهم، لم يكن مقياساً دينياً وإنما كان مقياساً عرقياً، وكان الدافع وراء اضطهادهم هو رغبة الأرستقراطية الحاكمة، أو بعض قطاعاتها على الأقل، في التخلص من طبقة بورجوازية جديدة صاعدة كانت تهددها. ومن هنا، مُنع المارانو من الاستيطان في المستعمرات البرتغالية والإسبانية لتقليل فرص الحراك أمامهم. وهكذا، كانت هذه الحركة تعبر عن اتجاه دينوي، ولكنها تستخدم الخطاب الديني لتبرير غاياتها. ومن هذا المنظور الطبقي العرقي، يصبح اليهودي المندمج هو أكثر اليهود خطورة، فهو يهودي (أي بورجوازي) يدعى أنه مسيحي ليحقق مزيداً من الحراك والصعود الاجتماعي. ولذا، لا بد من وقفه والحرب ضده برغم تبنيه العقيدة المسيحية.

وهذا الموقف يناقض الموقف القديم لمعاداة اليهود، حيث كانت الكنيسة ترحب بمن تنصّر. فالتبلاء البولنديون المسيحيون، على سبيل المثال، كانوا يتزوجون من أعضاء الأسر اليهودية المنتمية حتى القرن الثامن عشر. وقبل ذلك، كان الوضع نفسه سائداً في مملكتي قشتالة وأراجون في القرن الخامس عشر. ومن المعروف أن الكنيسة وقفت ضد أي تعريف عرقي لليهودي يخضعه للحميات البيولوجية شبه العلمية، وبالتالي فتحت أمامه أبواب الخلاص.

ولتبسيط الأمور، دون تبسيطها، سنستخدم عبارة «معاداة اليهود» ثم نضيف إليها عبارات تتحدّد مجالها الدلالي مثل «على أساس عرقي» أو «على أساس ديني». . . إلخ، إن استدعى السياق ذلك.

وقد اختلف للجال الدلالي للمصطلح تماماً في اللغات الأوروبية بعد ظهور الصهيونية. وبعد سيطرة الخطاب الصهيوني على النشاط الإعلامي الغربي، فلم تعد هناك تفرقة بين ظاهرة معاداة اليهود في الدولة الرومانية وظاهرة معاداة اليهود في العصور الوسطى المسيحية. ولم يعد هناك تمييز بين معاداة اليهود على أساس عرقي ومعاداة اليهود على أساس ديني. وأصبحت معاداة الصهيونية، بل والدولة الصهيونية هي الأخرى، تُصنّف بوصفها من ضروب معاداة اليهود. وحينما كانت دول الكتلة الشرقية تصوت ضد

إسرائيل في هيئة الأمم المتحدة، كان هذا يُعدُّ أيضاً تعبيراً عن تقاليد معاداة اليهودية الراسخة فيها. وبالمثل عُدَّ قيام فرنسا ببيع طائرات الميراج للبيبا تعبيراً عن الظاهرة نفسها. بل ويذهب أنصار هذا الرأي إلى أن نضال الشعب الفلسطيني ضد الاستيطان الصهيوني تعبير عن الظاهرة نفسها. وهكذا اتسع المجال الدلالي للمُصطلح واضطرب ليضم عدة ظواهر لا يربطها رابط، حتى أصبح بلا معنى، وأصبح أداة للإرهاب والقمع الفكريين.

الجماعة الوظيفية والعداء لليهود

انطلاقاً من رؤيتهم الاختزالية للنفس البشرية، يُفسَّر الصهاينة - كما أسلفنا - معاداة اليهود بأنها تعود إلى كره الأغيار لليهود عبر العصور، وهو تفسير من العمومية بحيث لا يُفسَّر شيئاً البتة. فإذا كان كره الأغيار لليهود ظاهرة ميتافيزيقية متأسلة، فإن المنطقي هو أن يُعبَّر هذا الكره عن نفسه بشكل مطلق، أى بالطريقة نفسها بغض النظر عن الزمان والمكان. ولكن تاريخ عداء اليهود تاريخ طويل ومتنوع ويفتقر إلى الاستمرار التاريخي كما تختلف دوافعه وأسبابه. ومن المعروف أن الجماعات اليهودية توجد داخل تشكيلات حضارية مختلفة، وكانت توترات مختلفة تنشأ بينها وبين أعضاء الأغلبية. ورغم أن سائر أحداث التوتر هذه يُشار إليها بمُصطلح «معاداة اليهود» على وجه العموم، فإن المُصطلح يكتسب مضمونه الحقيقي وللحد من خلال التشكيلات الحضارية المختلفة، ولذلك فإن الدلالة تختلف من تشكيل إلى آخر. والواقع أننا لو أخذنا بالتفسير الصهيوني وجعلنا من مختلف الأحداث التي تُعبَّر عن العداء لليهود ظاهرة واحدة، لأصبح العنصر الثابت الوحيد هو اليهود، وحينذاك يصبح اليهود هم المسئولين عن الكراهية التي تلاحقهم والعنف الذي يحيق بهم (كما يدعى أعداء اليهود)، وهو تحليل - في تصورنا - عنصري مرفوض طرحه محامي أَيْخمان بشكل خطأي أثناء الدفاع عنه في إسرائيل. فاليهود يُشكلون جماعات مختلفة وغير متجانسة لكل منها ظروفها ومشكلاتها، ولا بد من استخدام نموذج مركب، قادر على تفسير تديبات الظاهرة المختلفة ويرى علاقة هذه التديبات بالسياق التاريخي والاجتماعي والفكري، أى يضع الظاهرة داخل حدود الزمان والمكان الإنسانيين.

بعد أن رفعتنا النموذج الاختزالي، يمكننا الآن أن نبين بعض الأسباب المتعينة التي تؤدي إلى ظهور العداء لليهود:

١- لا بد أن نعترف بأن العداء لليهود، بوصفه شكلاً من أشكال العداء للأقليات والغرباء.

والأجانب (و«الأخر» على وجه العموم)، هو إمكانية كامنة في النفس البشرية التي تنفر من كل ما هو غير مألوف، وبالتالي فهو إمكانية كامنة في كل المجتمعات. كما أن هناك بشراً في كل مجتمع لا يقيمون بما لديهم من ثروة أو رزق، ويرغبون دائماً في الاستيلاء على ما يملكه الآخرون، وبخاصة ما يملكه أعضاء الأقلية الذين لا يتمتعون عادةً بالحصانات نفسها وبالأستقرار نفسه الذي يتمتع به أعضاء الأغلبية. ومع هذا، تظل هذه الأفكار والدوافع في حالة كمون ولا تعبر عن نفسها إلا من خلال أفعال عنف وكره فردية متفرقة أو من خلال أشكال من التحايل على أعضاء الأقلية أو من خلال أعمال أدبية أو قصص أو أساطير، مادام للمجتمع مستقراً ولكل عضو فيه وظيفته. ولكن ثمة عناصر تؤدي إلى تحوّل هذه الدوافع النعمية من حالة الكمون إلى حالة التحقق حيث تتعدّد الأفعال الفردية وتصبح ظاهرة اجتماعية.

٢- لعل من أهم الأسباب التي أدّت إلى ظهور معاداة اليهود وانتقالها من حالة الكمون إلى مستوى البنية الاجتماعية والفعل الاجتماعي أن معظم الجماعات اليهودية كانت تشكل جماعات وظيفية قتالية وتجارية في المجتمعات القديمة، وكذلك في المجتمع الغربي في العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر. وقد كانت الجماعات الوظيفية تتكون دائماً من عناصر يشرية غريبة عن المجتمع حتى يمكنها أن تضطلع بوظائف كرهية أو مشبوهة أو متميزة تتطلب الموضوعية وعدم الانتماء، مثل التجارة والربا والقتال والبقاء. ولذا، نجد أن موقف أعضاء الجماعات الوظيفية من المجتمع ينسم بالحباد والنفعية، فهم ينظرون إلى مجتمع الأغلبية بوصفه سوقاً أو مصدراً للربح، كما ينظر أعضاء المجتمع إليهم بوصفهم أداة لتنشيط التجارة أو القتال. وكان يُنظر إليهم في المجتمعات التقليدية بوصفهم وسيلة لا غاية وأداة من أدوات الإنتاج لا أكثر، ولذلك كان أعضاء الجماعة لا حرمة لهم في كثير من الأحيان (فهم غرباء، والغريب في معظم الأحوال مباح لا قداسة له). وفي العادة، يتركز أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة في قطاعات اقتصادية يعينها يبرزون فيها، الأمر الذي يجعلهم مركزاً للكره والحد. وعلاوة على ذلك، يدافع أعضاء الجماعة الوظيفية عن مراكزهم الاقتصادية هذه بشراسة وضراوة غير عادية نظراً لعدم وجود بدائل أخرى متاحة أمامهم، فهم عادةً ما يفتقدون الخبرة اللازمة للزراعة والصناعة، ولا يعرفون كثيراً من الحرف بسبب غريبتهم وتنقلهم. كما أنهم يدافعون عن مراكزهم الاقتصادية عن طريق شبكة الأقارب والعائلات، الأمر الذي يثير حولهم الشائعات عن عمق بغضهم وكرههم لأعضاء الأغلبية («الأغيار» في مصطلح الجماعات اليهودية).

وفى كثير من الأحيان، يحقق أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة، اليهودية وغير اليهودية، تراكمًا للثروة بشكل أسرع من أعضاء مجتمع الأغلبية، نظرًا لاستعدادهم لحرمان أنفسهم من كثير من مباحج الحياة، فهم غير متمين إلى المجتمع كما أن الثروة هي مصدر قوتهم ومبرر وجودهم. وفى حالة اليهود فى بولندا، على سبيل المثال، كانت الأرستقراطية البولندية تؤكد مكانتها عن طريق الإنفاق والتبذير، وأصبح هذا هو المثل الأعلى لقطاعات الشعب البولندى كافة، الأمر الذى لم يشارك فيه أعضاء الجماعة اليهودية الذين كانوا يؤثرون الإدخال وسرعة تراكم الثروة. وهذا الوضع، أى تزايد الثروة التى يراكمها أعضاء الأقلية الوظيفية، يزيد بلا شك حسد الجماهير من أعضاء الأغلبية.

ولكن أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة، برغم غريبتهم وتغيزهم، كانوا يجدون أنفسهم فى قلب الصراعات المختلفة فى المجتمع، وبخاصة الصراعات الناشئة بين أعضاء النخبة الحاكمة والطبقات الأخرى للمجتمع، خصوصًا الطبقات الشعبية، إذ إن قطاعات من النخبة الحاكمة كانت تستخدم أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة لضرب بعض طبقات للمجتمع لاستغلالها أو كبح جماحها. فأعضاء الجماعة هم سوط فى يد الحاكم، أو هكذا كان للحكومون يرونهم، ولكنهم أيضًا كبش الفداء الذى يتم التخلص منه عند الحاجة وأمام الهجمات الشعبية، فالأداة ليست غاية فى ذاتها. وبرغم أن هذه الهجمات على الجماعات اليهودية (الوظيفية) فى الغرب تُعدُّ هجمات عنصرية، فإن الواجب ألا نهمل الجانب الشعبى فيها وأنها تمثل جزءًا من تمرّد الجماهير على عملية الاستغلال، وإن كان تمرّدًا قصير النظر، كما هو الحال عادةً مع الهيئات الشعبية. ولم تكن هذه الثورات ثمرة إدراك عميق لحركات الاستغلال، ولذا فقد اقتصرَت على تحطيم الأداة الواضحة أمامهم والمباحة لهم. ويقابل الهجمات الشعبية ضد أعضاء الجماعات اليهودية الانفجارات المشيحية بينهم، فهى انفجارات تُعبّر عن ضيق قطاعات أعضاء الجماعات اليهودية بوضعهم الاقتصادى والوظيفى والنفسى.

لكن هذا الوضع ليس وضعمًا عامًا ولا عالميًا ينطبق على كل اليهود فى كل زمان ومكان، فهو ينطبق بالأساس على الجماعات اليهودية فى العالم الغربى، وبالأذات منذ بداية العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر، كما ينطبق على كثير من الأقليات الأخرى. ولذا، فهو يَمْلُحُ إطلارًا تفسيريًا لمعظم جوانب ظاهرة معاداة اليهود حيث إن أغلبية يهود العالم كانوا يوجودون فى أوروبا مع نهاية القرن الثامن عشر، وفى بولندا على وجه الخصوص.

والجماعة الوظيفية الوسيطة - كما أسلفنا - تضطلع بوظيفة مهمة في المجتمع. وبالتالي، فإن وجودها في حد ذاته لا يؤدي بالضرورة إلى تحول العداء الكامن إلى هجوم شعبي. لكن مثل هذا التحول يحدث في ظروف معينة من بينها ما يلي:

١- في المراحل الانتقالية، حينما تحل طبقة جديدة محلية أو عالمية محل الجماعة الوظيفية الوسيطة، أو حينما تطور الدولة أجهزة مركزية تضطلع بوظائف هذه الجماعة.

٢- تزايد نصيب الجماعة الوظيفية الوسيطة من الثروة مع تزايد الفقر في المجتمع أو في بعض شرائحه.

٣- تزايد أعداد أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة وهو ما يزيد من بروزهم.

٤- غياب الأعداء المشتركين للأغلبية ولأعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة، أو تحالف أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة مع العدو الخارجي.

٥- وضوح أعضاء الجماعة وتميزهم بعلامات عرقية أو ثقافية لا يمكن محوها مثل اللون أو ملامح الوجه أو اللغة.

٦- وجود تميز ثقافي أو ديني أو عرقي أو اجتماعي يساهم في عزل الأقلية عن الأغلبية، فالعزلة هنا ليست على مستوى واحد وإنما على جميع المستويات.

ولتوضيح النقطة الأخيرة، يمكن الإشارة إلى وضع الصينيين في إندونيسيا، والهنود في جنوب إفريقيا، ويهود اليديشية في أوكرانيا حينما كانت تابعة لبولندا. فالنخبة الحاكمة كانت هولندية مسيحية في إندونيسيا، إنجليزية مسيحية في جنوب إفريقيا، بولندية كاثوليكية في بولندا. وكانت الجماهير إندونيسية (جاوية) مسلمة أو وثنية في إندونيسيا، سوداء وثنية أو مسلمة في جنوب إفريقيا، وأوكرانية أرثوذكسية في أوكرانيا. أما الجماعة الوظيفية الوسيطة التجارية، فكانت صينية كونفوشيوسية في إندونيسيا، هندية (هندوكية أو مسيحية أو مسلمة) في جنوب إفريقيا، يهودية في أوكرانيا. كما كانت عدة سمات أخرى (لغوية وثقافية) تفصل الجماعة الوظيفية الوسيطة عن النخبة وعن الجماهير. وحينما يصل التدرج إلى هذه الدرجة من التبلور، وحينما تدعم الاختلافات الدينية والثقافية والعرقية الاختلافات الطبقية، تصبح التربة مهيأة لانفجارات اجتماعية هائلة ذات أبعاد عرقية كما حدث بالفعل في انتفاضة شميلنكي.

وقد كان يهود بولندا هم أغلبية يهود العالم في أواخر القرن الثامن عشر. وفي هذه المرحلة التاريخية، حدث بينهم أيضاً انفجار سكاني أدى إلى تزايد عددهم بنحو خمسة أو

سنة أضعاف، ومن ثم زاد بروزهم العددي والاقتصادي. كما شهد المجتمع البولندي آنذاك بداية ظهور طبقات محلية بديلة وأجهزة قومية تحمل محل الجماعة الوظيفية الوسيطة. وتزايد في هذه المرحلة فقر قطاعات كثيرة من المجتمع البولندي. وفضلاً عن ذلك، كان أعضاء الجماعة اليهودية يتحدثون اليديشية ويدينون بشيء من الولاء للثقافة الألمانية، بينما كان الألمان هم الأعداء التقليديين للسلاف والبولنديين. كما أن أعضاء الجماعة اليهودية لم يشاركوا بشكل فعال في الحركة الوطنية البولندية التي كانت ذات توجّه معاد لليهود لأسباب تاريخية مركبة (من أهمها اضطلاع اليهود بوظيفة جمع الضرائب وعوائد الضياع فيما يسمى بنظام «الأرندا»). لكل هذا، تفجرت معاداة اليهودية في بولندا وروسيا بشكل حاد.

ويمكن القول بأن معاداة اليهود، كظاهرة، لن تختفي تماماً من المجتمعات الغربية، فهي مجتمعات بشرية تتسم بقدر من التوتر والاحتكاك بين أعضاء الأغلبية وأعضاء الأقلية. ومع هذا، قاعدة ما تخف حدة معاداة اليهود حين يتحول أعضاء الجماعة اليهودية من جماعة وظيفية وسيطة متميزة تميزاً واضحاً، إلى أعضاء في الطبقة الوسطى تميز بشكل أقل وضوحاً ولا تختلف في وظيفتها ولا في قيمها ولا في رؤيتها للعالم عن أعضاء الطبقة الوسطى في المجتمع ككل. وفي هذه الحالة، عادة ما يأخذ التعصب الديني أو العرقي ضد أعضاء الجماعة اليهودية شكل سلوك فردي، من أشخاص متعصبين حقّودين، ولا يشكل ظاهرة اجتماعية تساندها مؤسسات حكومية أو غير حكومية.

الإطار السياسي العام

من القضايا التي يجب أخذها في الحسبان، في أثناء دراسة ظاهرة معاداة اليهود، الإطار السياسي العام الذي يتم فيه هذا العداء. ويتضح هذا في موقف الإمبراطورية الرومانية حين صبّت جام غضبها على العناصر المتمردة في فلسطين التي كانت تهدد السيطرة الإمبراطورية، ولكنها تحالفت في الوقت نفسه مع أثرياء اليهود الذين كانت مصالحهم مرتبطة بمصلحة الإمبراطورية. وما يجدر ذكره، أنه كان هناك جيش يهودي بقيادة أجريبا الثاني يعمل تحت قيادة تيتوس قائد القوات الرومانية التي حطمت الهيكل. فالمسألة لم تكن إذن عداء لليهود (أو حباً لهم) بقدر ما هي مسألة مصالح إمبراطورية.

ويتضح الشيء نفسه في موقف الإمبراطورية البريطانية التي قامت بتأييد مشروع الاستيطان الصهيوني ودعمه برغم وجود قطاع داخل أعضاء النخبة الحاكمة الإنجليزية

(وبين الطبقات الشعبية) يكن الكراهية لليهود، خصوصاً المهاجرين. فالمصالح الإمبراطورية (لا حب اليهود) هي التي دفعت إنجلترا إلى تبني المشروع الصهيوني. وفي فترة لاحقة، نشأ التوتر بين المستوطنين الصهاينة والإمبراطورية الراحلة (وهو أمر عادة ما يحدث لأن مصالح الإمبراطورية تكون عادة أكثر تركيبياً وشمولاً واتساعاً من مصالح المستوطنين). فقد تعقبت السلطات الإنجليزية من سمّتهم «العناصر المشاغبة أو المتطرفة» بين المستوطنين، وقد فسّر ذلك بأنه عداوة لليهود وهو أبعد ما يكون عن ذلك. ولعل أكبر دليل على هذا أن أعضاء الجماعة اليهودية داخل إنجلترا كانوا يتمتعون بجميع حقوقهم في ذلك الوقت. ولو أن الأمر كان عداوة مطلقاً لليهود، لبدأت عملية التعقب في لندن لا في فلسطين.

ومن العناصر الأخرى التي يجب الانتباه إليها عند تحديد ظاهرة معاداة اليهود: مدى قرب أو بعد أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة اليهودية من النخبة، وما إذا كانت ظاهرة معاداة اليهودية ظاهرة رسمية أم شعبية. ويمكن الإشارة إلى أن أعضاء الجماعات اليهودية في التشكيل الحضاري الغربي كانوا دائماً تحت حماية النخبة الحاكمة حتى نهاية العصور الوسطى (وربما بعدها أيضاً). وفي روسيا القيصرية، على سبيل المثال، لم تشترك المؤسسة الحاكمة في اضطهاد اليهود إلا بعد عام ١٨٨٢، مع دخول النظام القيصري أزمته، وبعد تعثر التحديث، وهي فترة لم تدم طويلاً. وقد استؤنف التحديث مع ثورة روسيا عام ١٩٠٥، ثم الثورة البلشفية، وأصبحت معاداة اليهود جريمة رسمية يعاقب عليها القانون. وحتى قبل ذلك التاريخ، كان يتم معاقبة من يقومون بالمذابح الشعبية، وكان التمييز ضد أعضاء الجماعات اليهودية يتم داخل إطار القانون (إن صح التعبير) ويهدف إلى ما كان يُسمّى «إصلاح اليهود». كما كان هناك التمييز بين اليهود النافعين واليهود غير النافعين، وكان النافعون يُعطون حقوقهم كاملة ويحركون خارج منطقة الاستيطان. هذا على عكس المعاداة الشعبية لليهود والتي لم يكن يتظلمها إطار. وكانت عبارة عن تفجرات تُعبّر عن الإحباط، ومذابح لا تهدف إلا للتفيس عن الضغط. ويمكن النظر إلى الظاهرة النازية، من هذا المنظور، بوصفها ظاهرة حديثة. فعملية الذبح والإبادة (هنا) مسألة منهجية، تتم تحت سمع وبصر الحكومة، ويحكم القانون، وعلى أسس علمية ومن خلال بيروقراطيات متخصصة. وقد يكون من المستحسن أن نرى هذا النوع من معاداة اليهود جزءاً من سياسة ألمانيا الكولونيالية التي تهدف إلى إبادة الغجر واللاف وكل من يعيشون في اللجال الحيوي لألمانيا، وهذه عملية تشبه من بعض الوجوه عملية إبادة الجزائريين في فرنسا على يد الفرنسيين، وسكان الكونغو على يد البلجيكي،

والفلسطينيين على يد الصهاينة، فهي ليست استمراراً لتقاليد معاداة اليهود السابقة. واختلافها الوحيد عن عمليات الإبادة الكولونالية المشابهة أنها تمت جغرافياً داخل أوروبا.

العمليات الفكرية والذهنية:

من الضروري أن تُدرّس العمليات الفكرية والذهنية التي يتعامل المعادون لليهود من خلالها مع الواقع الإنساني المركب. ويمكن القول بأن الفكر العنصري عامة، بما في ذلك فكر معاداة اليهود، فكر اخترزالي ينحو نحو تجرييد الضحية من خصائصها الإنسانية المركبة والمتعينة بوصفها كياناً إنسانياً له سلبياته وإيجابياته حتى تتحول إلى شيء مجرد يجسد سمة أو جوهرًا معيّنًا. وقد يلجأ العنصري إلى اختلاق الحقائق والأكاذيب، ولكن هذا أمر نادر إذ إن الفكر العنصري، خصوصاً في عصر العلم، يحاول أن يُقدم قرائن وحججاً على صدق مقولاته يستخلصها من الواقع، من خلال عمليات فكرية تنحو نحو التجريد والتبسيط والتسطيح والاختزال، مثل:

١- التركيز على عنصر من الواقع دون غيره، كأن يركز العنصري على إحدى سلبيات بعض أعضاء الجماعات اليهودية (كاستغلالهم بتجارة الرقيق الأبيض) وعزلهم عن إيجابياتهم (الحرب الشرمة من جانب الجماعات اليهودية ضد هذه التجارة).

٢- تعميم ما يرتكبه بعض أعضاء الجماعات اليهودية من جرائم أو أخطاء على كل أعضاء الجماعات اليهودية، ثم التركيز بعد ذلك على ما يُسمى «الشخصية اليهودية» بكل ما تشتمل به من شرور وعنف مزعومين.

٣- فصل أعضاء الجماعات اليهودية عن سياقهم الاجتماعي والحضاري الذي قد يفسر سلوكهم السليبي، وعدم الربط بين الجماعات اليهودية وغيرها من الجماعات البشرية التي قد تشترك معها في الصفات السلبية نفسها، وذلك بهدف خلق صفة الإطلاق على صفات اليهود حتى تكتسب بعداً نهائياً وتبدل وكأنها مقصورة عليهم دون سواهم من البشر.

٤- إسقاط عناصر عدم التجانس بين الجماعات اليهودية المختلفة وعناصر الاختلاف والصراع بين أعضائها وإسقاط واقع انقسامهم إلى طبقات وجماعات مختلفة، فيصبح اليهود كلاً واحداً متجانساً يُسمى «الشعب اليهودي» أو «اليهود».

ولنضرب مثلاً على هذه العمليات الفكرية الاختزالية الأربع بالتهمة التي عادةً ما توجه

إلى أعضاء الجماعات اليهودية، أى الاستغلال بالرقيق الأبيض بوصفهم قوادين أو بغايا. وهذه حقيقة مادية وإحصائية، ففي الفترة من ١٨٨١ وحتى ١٩٣٥ كان ثمة وجود يهودى ملحوظ في هذه التجارة المشينة. ولكن العمليات الفكرية العنصرية تركز على هذا العنصر السلبي وتمزله عن إيجابيات اليهود (فقد كانت أعداد كبيرة منهم تعمل في مهن شريفة، كما أن أعضاء الجماعات اليهودية في العالم ساهموا بكل قواهم في القضاء على هذه التجارة المشينة بين اليهود). ومن ناحية أخرى، يُطلق أعداء اليهود هذه الصفة على كل اليهود أينما كانوا مع أن نسبة اليهود المشتغلين بهذه التجارة قد تكون أعلى من نسبة المشتغلين بها بين الأغلبية، ولكنها على أى حال كانت نسبة مثوية ضئيلة بالنسبة لعدد أعضاء الجماعة اليهودية. أما العملية الفكرية الثالثة، أى فصل اليهود عن سياقهم الاجتماعي والتاريخي، فهي أهم العمليات. وفي الواقع، فلنْه لا يوجد أى ذكر للجماعات البشرية الأخرى التي اشتغلت بتجارة الرقيق الأبيض في الفترة نفسها، ولا لواقع أن الجماعات اليهودية في أوروبا كانت تتمتع حتى منتصف القرن التاسع عشر بمعدلات عالية من التماسك الخلقي والاجتماعي يفوق المعدلات السائدة بين أعضاء الأغلبية، حتى إن ظاهرة الأطفال غير الشرعيين كانت غير معروفة تقريباً بينهم قبل عمليات التحديث والعلمنة التي حدث بعدها الانحلال الخلقي. أما العملية الرابعة فهي كامة وراء العمليات السابقة كافة.

وكثيراً ما تنعكس هذه العمليات الفكرية في أساطير وصور إدراكية ثابتة تنسب إلى اليهود خصائص سلبية ثابتة. كما أن وجود مثل هذه الأساطير والصور يبلور الأفكار العنصرية الكامنة ثم يساعدها على التحقق. ويمكن أن تكون هذه الأنماط الثابتة متناقضة؛ كأن يتبع فريق داخل المجتمع نمطاً معيناً ويتبع فريق آخر نمطاً آخر يناقض النمط الأول، مثل نمطى اليهودى الجبان الذي يخاف من أى شيء واليهودى العدواني الذي لا يخشى شيئاً. وقد انتضحت هذه الظاهرة في العصر الحديث في الغرب، فاليهودى هو من كبار المؤرّكين وهو أيضاً المنسول، وهو رمز الجيتوية والتخلف الدينى والانفتاح المخيف والعلمانية المتطرفة، وهو رمز الرجعية والثورة والإقطاعية والليبرالية. فإذا كان كارل ماركس يهودياً وكان روتشيلد يهودياً ومائير كاهاتان يهودياً ومارلين مونرو يهودية، وكذلك فريد واينشتاين ونعم تشومسكى، فلا بد أن هناك ما يجمع بينهم. وحينما يفشل الدارس في العثور على هذا العنصر، فإنه يكمله من عنده ويفترض وجود مؤامرة خفية تجمع بينهم ولا شك يحرصون على إخفائها. ولكن التناقض، على كل، أمر لا يضايق العنصريين بتاتاً، فالإنسان العنصرى إنسان غير عقلانى (فهو مرجعية ذاته) لا يقبل الاحتكام إلى أى قيم

أخلاقية تتجاوزها وتتجاوز الآخر ، فهو يؤمن بشكل قاطع بأن غيظه أمر لصيق بكيانه وكامن فيه تماماً مثل تَدَنِّي الآخر ، وبالتالي فإن العنصرى يبحث دائماً عن قرائن في الواقع ينقض عليها كالحبوان المفترس أو الطائر الجارح فيلقطها ويمصها ليرى حقه . بل ويمكن أن يُوظف هذا التناقض ذاته بين الصور الإدراكية بحيث يشير إلى مدى خطورة المواجهة اليهودية العالمية الأخطبوطية التي تسيطر على سائر مجالات الحياة ، وتسيطر على اليمن واليسار ، وعلى الشمال والجنوب والشرق والغرب .

ولابد أيضاً من دراسة نوعية الفلسفة الاجتماعية (أو العامة) السائدة في المجتمع . فوجود فلسفة اجتماعية عنصرية في المجتمع يخلق تربة خصبة للتفجرات العنصرية . كما أن وجود فلسفات بعينها - كان تكون الفلسفة العامة في المجتمع ورؤية علمانية إمبريالية تتحدث عن التفوق والغزو وإرادة القوة - قد يساعد أيضاً على إثبات بذور الفكر العنصرى الكامن .

ويمكن القول بأن الفكر العنصرى يُعبّر عن نفسه من خلال أى نسق فكري متاح في المجتمع . فعلى سبيل المثال ، من الثابت أن فلسفة نيتشه زودت العنصرين وأعداء اليهود بإطار فكري يتمتع بالاحترام والمصداقية . ولكن يمكن القول أيضاً بأن العنصرين كانوا سيجدون تسويقاً لفكرهم في أى مصدر وفي أى نسق فكري متاح . ولو لم يُقدّم نيتشه فلسفته ، لوجد العنصريون تسويقاً لمواقفهم من خلال أنساق فلسفية أخرى يستولون عليها ثم يقومون بتطويرها وتوظيفها لخدمة رؤيتهم وأهدافهم . ولكن الأفكار العرقية المتبلورة التي تأخذ شكل أساطير مثيرة وصور إدراكية ثابتة تظل ، مع ذلك ، تؤدي دوراً مهماً . كما أن أنساقاً فلسفية ، مثل التفكير النيتشوي (الدارويني) الذي يقطع حرمة المطلقات كافة ، ومنها الإنسان ، يمكن أن تطلّع لخدمة الفكر العنصرى أكثر من أنساق فكرية أخرى . ولعل المناخ الفكرى العام الذى ساد أوروبا في القرن التاسع عشر ، بحديثه عن التفوق الأرى ورسالة الإنسان الأبيض والبقاء للأصلح ، قد خلق ارتباطاً اختياريّاً وتربة خصبة لنمو معاداة اليهود . ومن الثابت الآن أن أكثر الكتب شيوعاً آنذاك ، فى أوروبا ، كانت الكتب العنصرية . كما أن محاولة تعريف الواقع بأسره (بما فى ذلك الإنسان) على أساس مادى ، ساعد على نمو النظريات التي تحاول تعريف الجماعات البشرية من منظور عرقي . ولكن النظريات المادية نظريات حتمية ، فتطور المادة غير خاضع لعقل الإنسان أو اختياراته ، وإذا عُرِفَ الإنسان على أساس عرقي فهذا يعنى أنه يُولد بصفاته ومن ثم فهو غير مسئول عنها ، ومن هنا فإن شخصيته وهويته فى جسده لا فى وضعه الاجتماعى .

ولذا، يمكننا القول بأن النظريات البيولوجية التي تحاول تعريف الإنسان في كليته على أساس بيولوجي مادي تخلق قابلية داخل للمجتمع للعنصرية والعداء لليهودية، إذ تصبح الصفات السلبية لليهودي شيئاً حتمياً لصيقاً بجوهره. ونجيب الإشارة إلى أن الإيمان بالاحتمية المادية ليس مقصوراً على النظريات البيولوجية بل هو كامن في كثير من الأنساق المعرفية التي سادت أوروبا في القرن التاسع عشر. بل إن بعض المفكرين المسيحيين يذهبون إلى أن المصدر الأساسي، بل والنهاي، لمعاداة اليهود ليس المسيحية، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما العداء للمسيحية وللدين بشكل عام، إذ إن مثل هذا العداء يحوّل الآخر إلى شيء، ويُكر عليه إنسانيته ولا يفتح أمامه أبواب الخلاص (وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن العنوان الفرعي لكتاب ويلهلم مار انتصار اليهودية على الألمانية هو: من منظور غير ديني). كما أن الحركة النازية، وهي الحركة التي بلورت معاداة اليهودية وأضفت عليها منهجية وشمولاً، كانت تعادى الكنائس كلها وأرسلت بالعشرات من رجال الدين المسيحيين إلى أفران الغاز وكانت تُحرّم على أعضاء فرق «القوات الخاصة» (إس إس) الانضمام إلى أي كنائس مسيحية باستثناء الكنيسة القومية التي أسسها النازيون أنفسهم.

الصهيانية والعداء لليهود

أشرنا من قبل إلى اتجاه العنصرين إلى تجريد اليهود واختزالهم عن طريق عزلهم عن سياقاتهم التاريخي وعن غيرهم من الجماعات البشرية. وهنا نضيف أن الصهيانية يفعلون الشيء نفسه في دراستهم لما يلحق اليهود من اضطهاد، فهم يقومون بعزل ظاهرة اضطهاد اليهود عن الظواهر المماثلة أو المختلفة في المجتمع. وبهذه الطريقة، يصبح هذا الاضطهاد شيئاً فريداً غير مفهوم ويصبح عداء الأعداء لليهود أمراً ثابتاً وتعبيراً عن الطبيعة الشريرة للأعداء. ولذا، فحينما يُدرّس الاضطهاد، فإنه لا بد من وضعه في سياقه التاريخي حتى يمكننا أن نرى أثر هذا الاضطهاد على جماعات بشرية أخرى.

ويمكن القول إن اضطهاد اليهود في أوروبا (بعد القرن الثاني عشر) لم يكن موجّهاً إليهم بوصفهم يهوداً وإنما بوصفهم مرابين (جماعة وظيفية وسيطة)، كما أن المرابين من الكروهارسين واللومبارد الذين كانوا يحتلون المكان نفسه ويعملون الوظيفة نفسها كانوا يتعرضون أو لا يتعرضون للاضطهاد حسب مدى احتياج المجتمع إليهم أو عدم احتياجه. وبعد عصر الإحتاق والانتماق، قامت الدولة الفرنسية الجديدة بمحاولة دمج كل الأقليات التي كانت لا تتمتع بأي خصوصية لغوية أو دينية غير فرنسية، ولم تميز في ذلك بين

اليهود والبريتون مثلاً. وحينما قامت الإمبراطورية الروسية (القيصرية) بمحاولة فرض الصبغة الروسية على أعضاء الجماعة اليهودية، كانت تفعل ذلك بوصفه جزءاً من سياسة إمبراطورية عليا موجهة ضد كل الجماعات البشرية في الإمبراطورية، وبخاصة غير السلافية (الإيروستي). وقد تعرّض للمسلمون في الإمارات التركية السابقة للدرجة أعلى من الاضطهاد، فقد كانوا أقل تروساً (أى أقل تمسكاً بالطابع الروسى)، كما أن الانتماء الأسوى للمسلمين الأتراك جعلهم أكثر ابتعاداً عن الحضارة الروسية من اليهود الذين كانوا أكثر قرباً منها. فرطانة اليهود اليديشية هي، في نهاية الأمر، رطانة ألمانية، كما أن نخبتهم الثقافية كانت جزءاً من التشكيل الحضارى الغربى. وبالمثل، كان الاضطهاد النازى اضطهاداً علمياً محايداً لا تمييز فيه ولا تحيز، وقد كان موجهاً ضد جميع العناصر «غير الفريدة» التى يصنفها المجتمع بوصفها كذلك، مثل: العجزة، والأطفال المعوقين الذين صُنّفوا بوصفهم أفواهاً «تأكل لا تفع لها»، والفجر، والسلاف، واليهود. وهناك هولوكوست ضد البولنديين (على يد كل من السوفييت والنازيين) راح ضحيته عدة ملايين. ويُلاحظ أن الجماعة الوظيفية الوسيطة الصينية فى الفلبين كانت تُعامل معاملة الجماعة الوظيفية الوسيطة اليهودية فى بولندا تماماً، كما يُلاحظ أن كل أشكال الاضطهاد التى تعرّض لها يهود بولندا واجهها الصينيون فى الفلبين.

ويمكن القول إن معظم القوالب الاختزالية التى يستخدمها المعادون لليهود تخيى - فى تصورى - رؤية صهيونية. فالنموذج الكامن وراء الكتابات المعادية لليهود لا يختلف فى أساسياته مطلقاً عن النموذج الصهيونى. خذ على سبيل المثال مفهوم «الوحدة اليهودية»، وهو مفهوم يفترض أن اليهود (أى أعضاء الجماعات اليهودية) يكونون كلاً واحداً متجانساً وأنهم أينما وجدوا، فى أى مكان وزمان، يشكلون وحدة مستقلة عما حولهم، ويتمتعون باستمرارية فى حياتهم، تسرى عليهم قوانين لا تسرى على مجتمع الأغلبية، ومن ثم فهم لهم خصوصيتهم اليهودية (التي تبدى فى طعامهم وشرابهم وزينهم ولغتهم ومؤسساتهم السياسية... إلخ). كما يفترض مفهوم الوحدة اليهودية أن ثمة جوهراً يهودياً واحداً ثابتاً لا يتحول، وإن تحول فهو يتحول حسب قوانينه الخاصة الكامنة فيه. والنموذج الكامن وراء كل من الفكر الصهيونى والمعادى لليهود، يفترض أن الدولة الصهيونية دولة يهودية نبعت من التوراة والتلمود، ومن هنا تُحجب مجموعة كبيرة من التفاصيل والمعلومات والحقائق. ولكن من المعروف أن مؤسسى الحركة الصهيونية كانوا ملاحدة، يدورون فى إطار الداروينية والنيثشوية، أى الفلسفات الحاكمة فى أوروبا آنذاك. وهرتزل، على سبيل المثال، كان لا يعرف الشعائر اليهودية، والخاصام الذى جاء لعقد زواجه انصرف دون أن

يكمل مهمته لأنه وجد أنه لا يمكن عدُّ هرتزل يهوديًا. أما صديقه ماكس نورودو، فكان يرى أنه سيأتي يوم يحل فيه كتاب هرتزل الدولة اليهودية محل التوراة. وكان المستوطنون الصهاينة في الثلاثينيات يقومون بمظاهرة في يوم كيبور (أكثر الأيام قداسة في التقويم اليهودي) ويسيرون أمام حائط المبكى (أكثر الأماكن قداسة) ليأكلوا ساندويشًا من لحم الخنزير إعلانًا عن نجاحهم في التخلص من موروثهم اليهودي. بل إن «الدولة اليهودية» ذاتها كانت تسمى «الدولة العبرية» حتى يتم الابتعاد عن كلمة «يهودية» الكريهة (في تصور مؤسسي هذه الدولة). وبعد قيام الدولة الصهيونية، نجد أن غالبية السكان من اللادبيين الشرسين في موقفهم العدائي للدين والأخلاق.

وثمة صراع شرس بين الأغلبية العلمانية في إسرائيل والأقلية التي لا تزال تستخدم الخطاب الديني. أما بالنسبة ليهود العالم (وغالبيتهم توجد في العالم الغربي) فقد اكتسحتهم العلمانية (وهو أمر متوقع) وتزايد انصرافهم عن العقيدة اليهودية، بل وبدأت هويتهم (أو بقاياها) تختفي من خلال تصاعد معدلات الاندماج والزواج المختلط. وقد شكّا أحد الحاخامات في أمريكا اللاتينية من أن اليهود منصرفون عن التردد على دور العبادة اليهودية، وأن الفتيات اليهوديات لا يقمن شعائر يوم السبت، بل يذهبن بدلاً من ذلك إلى البلاج مع أصدقائهن من الأغيار مرتديات مايوهات تكشف من جسدن أكثر مما تغطي (سماها الحاخام مازحًا: مايوهات ما بعد البيكني post-bikini [على وزن ما بعد الحداثة] نظرًا لأنها أصغر من أي مايوهات شاهدها في حياته).

أما تصريحات بن جوريون (ورابين وغيرهما) التي تسمح بالعقيدة اليهودية، فيجب أن ندرك أن بن جوريون يرى أن التوراة ليست أحد كتب اليهود المقدسة بالمعنى الديني، وإنما هي كتاب فلكلور الشعب اليهودي (شأنها شأن السيرة الهلالية وألف ليلة وليلة بالنسبة للعرب)، وبالتالي فهي ليست ملزمة أخلاقيًا، فهي بمنزلة رباط إثني يربط أعضاء الشعب (الفولك) بعضهم ببعض، وهي تعبير عن «روح الشعب». والتوراة مقدسة في هذا السياق بمقدار ما تعبر عن قداسة الشعب اليهودي، وليس عن أي قداسة متجاوزة لعالم المادة بأي شكل. ومن هذا المنظور، صرح بن جوريون بأن خير مفسر للتوراة هو الجيش الإسرائيلي! فالسألة علمانية داروينية محضة، مسألة قوة عسكرية شرمة تساندها ادعاءات توراثية فلكلورية لا علاقة لها بخالق أو عقيدة. ويتجاهل المعادون لليهود واليهودية والصهاينة كل هذه الحقائق، ويكررون أنه مهما قال اليهودي عن نفسه من أنه انسلخ عن اليهودية، فهو يظل في أعماق أعماقه يهوديًا، بل صهيونيًا، فمن كد يهوديًا يظل يهوديًا ومن كتم صهيونيًا طيلة حياته.

ويسقط نموذج العداء لليهود في الرؤية الصهيونية بشكل عملي أعمق حين يخيف الناس من اليهود بشكل عام بحيث يهابون الحرب قبل دخول المعركة، وكلما زاد الرعب من إسرائيل واليهود ازدادت صورة اليهودى سوءاً. ونحن نعرف أسلحة الرعب التي تشيدها الدول الكبرى وهي تعلم مسبقاً أنها لن تستخدمها، ولكنها مع هذا تستمر في تشيدها لتثبت الرعب في قلب عدوها دون أن تدخل في حرب ساخنة. والمعادون لليهود واليهودية يتجزون هذا للصهاينة مجاناً. وكما قال يوثيل ماركوس في جريدة هآرتس (٣١ ديسمبر عام ١٩٩٣) «إن البروتوكولات [بسبب أثرها على أعداء اليهود] تبدو كأن الذي كتبها لم يكن شخصاً معادياً لليهود؛ بل يهودياً [أى صهيونياً] ذكياً يتسم بعبد النظر».

وفي الأدبيات الصهيونية، يوجد إدراك عميق لهذا التلاقى بين الفريقين. فهرتزل يتحدث عن أصدقائنا «أعداء اليهود»، ولفور أدرك أن تحيزه للمشروع الصهيوني يضرب بجذوره في عدائه لليهود وورغبته في تخليص أوروبا من اليهود حلاً للمسألة اليهودية. ومقولة تخليص أوروبا من اليهود، بحسبانها مقولة (صهيونية/ معادية لليهود) أساسية كاملة، تتبدى في شخصية مهمة في تاريخ الحركة الصهيونية تم إخفاؤها تماماً وتندر الإشارة إليها وهو ألفريد نوسيج. ونوسيج هذا شارك في تأسيس المنظمة الصهيونية مع هرتزل وابتعد عنه بالتدريج. وكان فناناً ومختصاً في الديموجرافيا اليهودية يعرف أعداد أعضاء الجماعات اليهودية وأماكن تركيزهم في أوروبا. وقد امتد به العمر حتى أواخر الثلاثينيات من هذا القرن، فتعاون مع الجستابو في وضع مخطط لتخليص أوروبا من اليهود عن طريق إبادتهم. ف رؤية نوسيج وموقفه هما لحظة تبلور لمازجية للرؤية الغربية الصهيونية. وقد قبض عليه اليهود المحاصرون في جيتو وارسو وحاكموه فحكم عليه بالإعدام ونفذ الحكم! وتمكننا مقولة «تخليص أوروبا من اليهود» من ملاحظة أوجه الشبه بين آرثر لفلور وأدولف هتلر، فكلاهما يود تحقيق هذا الهدف. ولكن، على حين حاول لفلور التخلص منهم من خلال إرسالهم إلى مستعمرات الإمبراطورية الإنجليزية، حاول هتلر التخلص منهم بطريقة غير بلفورية، بأن أرسلهم إلى معسكرات الاعتقال والغاز. وقد اضطر هتلر للمجوء لهذه الطريقة لأن أوروبا كانت قد صادرت كل ممتلكات ألمانيا الاستعمارية وأجهضت مشروعاتها الاستعمارية. وإن كان هتلر -والحق يقال- لا يمانع قط في الطريقة البلفورية، ولذا تبنى عدة مشروعات صهيونية، مثل مشروع موزامبيق، ولكنها لم تقدر لها النجاح. إن نموذج معاداة اليهود، بسقوطه في التعميم الاختزالي، يشكل فشلاً أخلاقياً، فهو لا يحاول التمييز بين الطيب والخبيث، فالآخر هو الشر متجسداً بغض النظر عن سلوك بعض أفرادهِ. وهذا تزييف للحقيقة وادعاء بالباطل،

وغرق في العنصرية التي تمنع كل البشر مسبقاً، وخرق لكل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية. والأدهى والأمر أن هذا النموذج لا يفيد كثيراً من الناحية العملية. فأصحابه ابتداءً، يرون أن الصهيونية، ومن ثم عداءنا لإسرائيل، مصدره نزعة اليهود الشيطانية. واستناداً إلى هذه الرؤية المخيفة، قد ينتج نموذج المؤامرة في مراحلها الأولى في تخويف الجماهير وتوليد العداء للعدو الصهيوني، بل وفي تجنيدها ضده. ولكنه، بعد قليل، سيجابه الحقيقة المرة وهي أن الناس قد يصدقون ما يبشر به هو نفسه، وهو أن اليهود شياطين، قوة لا تُقهر (مثل جيش الدفاع الإسرائيلي)، أو أنهم يحكمون العالم، وأن أيديهم الخفية موجودة حقاً في كل مكان، ومن ذا الذي يريد التصدي لقوة هائلة مثل هذه تشبه القضاء والقدر، وتحكم العالم بأسره وتمتد أيديها الخفية لكل مكان؟

إن مثل هذه الرؤية تحول اليهود إلى عياقة وشياطين، أى إلى قوة عجابية. فإما إن كانوا شياطين، فنحن لا نملك إلا الاستعاذة بالله أو الفرار أو الاستسلام، وأما إن كانوا شعباً من العباقة، يدهم الخفية متحكمة في العالم بأسره، فنحن بطبيعة الحال لا قبل لنا بالحرب ضدهم، فهذا يقياً فوق طاقة البشر، أليس كذلك؟ وبذا يكون نموذج ألعداء لليهود تعبيراً عن فكر السلبية والاستسلام والهزيمة الذي يخرج بعدونا من سياق ما هو إنساني وتاريخي وزمني، ويقذف بنا في خندق مظلم. ويخيل لى أن إدمان بعض العرب لهذا النموذج هو محاولة غير واعية منهم لأن يستعيدوا شيئاً من التوازن النفسى أمام عدو استولى على أرضنا ثم الحق بنا الهزائم. ونحن ننسب له قوة خارقة حتى يتم تسويق الهزيمة، لأنه لو كان عادياً يمكن إلحاق الهزيمة به، فإن ضعفنا وهواننا أمام أنفسنا سيظهر بوضوح.

ويمكن القول إن جميع من يتحرك في أرض الممارسة الحقيقية (سواء أكان من المفاوضين أم للمجاهدين الفلسطينيين) يرفضون نموذج العداء لليهود واليهودية في ممارساتهم، لأنهم لو نظروا لليهود بحسبانهم شياطين لأصبح التفاوض مستحيلاً (إلا، بطبيعة الحال، من منظور الاستسلام). ولأصبح الجهاد أكثر استحالة. فالمفاوضون والمجاهدون يقومون بأنسة اليهود، أى تحويلهم إلى بشر لهم خصوصياتهم التاريخية وخصائصهم لمعامل الزمان والمكان. هذا على عكس بعض أعضاء النخبة الحاكمة العربية الذين يؤمنون في قرارة أنفسهم بأن «اليهود» قوة عظمى تمسك بمقاييد الأمور، وأنه لا بد من «التفاهم» معهم، إذ لا قبل لنا بهم. وقد أخبرنى أحد أعضاء النخب الحاكمة العربية متباهياً، وكان سفيراً لبلده في إحدى المواسم الأوربية المهمة، فقال: «حينما عيّنت

سفيراً ألبلى قيل لى إن سر التجاح يكمن فى ألا أتحدث عن النساء واليهود، وقد فعلت وأمنت شرهما!! . وهكذا نجما صاحبتنا من مؤامرتين دفعة واحدة : مؤامرة الإناث على الذكور، واليهود على العالم! ويتصور البعض أن «أنسة» اليهود تعنى «تبرئة ساحتهم» والتعاطف معهم (كما يقولون). وفى هذا خلل ما بعده خلل . أما بخصوص تبرئة ساحتهم، فهذا يفترض أن الصراع عبارة عن مرافعات، وأنتا نحاكم الصهاينة ولا نقاتلهم، وهو أمر أبعد ما يكون عن الحقيقة . أما التعاطف مع اليهود فهذا ناجم عن سوء فهم لمصطلح «أنسة»، فقد جاء فى الذكر الحكيم ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء ١٠٤).

ولعل ما قاله مارك توين عن اليهود يلخص موقفى وبدقة بالغة : Jews are members of the human race, worse than that I cannot say of them: اليهود بشر، ولا يمكننى أن أقول ما هو أسوأ من ذلك عنهم . فالاستعمار ظاهرة إنسانية، والعنصرية ظاهرة إنسانية، والاستغلال هو الآخر ظاهرة إنسانية، والشر ظاهرة إنسانية بمعنى أنها كلها ظواهر من صميم وجودنا الإنسانى، ولذا يمكن رصدنا وتفسير معظم جوانبها . ويختلف التفسير والفهم عن التعاطف والتقبل، وهما ضروريان للتعامل مع الواقع وتغييره، أى أن الاجتهاد ضرورى للجهاد، فبدون الاجتهاد يصبح الجهاد انتحاراً لأنه سيعنى أننا نقذف بأنفسنا فى نيران عجائبية غامضة دون سابق معرفة .

الفصل السادس

معاداة اليهود، تفكيك وتركيب ثلاث حالات

نُجِّح الصهاينة في إشاعة إدراكهم الاختزالي للواقع عن طريق تناول أحداث ووقائع وأساطير العداء لليهودية، وذلك بعد تجريد هذه الأحداث وتلك الوقائع من سياقها التاريخي والاجتماعي والإنساني بحيث يمكنهم فرض معنى صهيوني عليها. وهذا ما يمكن أن يحدث لأي واقعة تاريخية يتم فصلها عن سياقها ومركب الأسباب الذي أدى إلى ظهورها، فتنحول إلى مجرد واقعة ليس لها أبعاد تاريخية وتبدو كما لو أنها ليست جزءاً من نسيج متكرر. وقد تسرب هذا الإدراك الصهيوني إلى وجداننا وأصبح -دون وعي منا- جزءاً من ترسانتنا الإدراكية. ولكي ندرك أبعاد هذه العملية الاختزالية سنتناول ثلاث وقائع في تاريخ العداء لليهودية عادة ما يشير لها الصهاينة في كتاباتهم. وسنحاول أن نبين كيف يفرضون الدلالة الصهيونية عليها ليدعموا رؤيتهم وليكتبوا لها الشرعية، أي أننا سنقوم بعملية تفكيكية توضح لنا النماذج الإدراكية الصهيونية الكامنة وكيف تنجح هذه النماذج في إعادة صياغة الواقع واختزاله بما يخدم الرؤية والمصالح الصهيونية. ولكننا في هذه الدراسة لن نقف عند هذا الحد بل سنقوم بعملية تركيبية، وسنحاول أن نطرح تصوراً أكثر عمقاً وإنسانية وتفسيرية لنفس الوقائع والأحداث، وستنجز ذلك عن طريق ربط الوقائع التي وردت في الكتابات الصهيونية بوقائع أخرى استبعدتها الصهاينة بحيث تظهر الأنماط التاريخية الإنسانية العامة. كما أننا سنضع هذه الوقائع في سياقها التاريخي والإنساني وبذلك تكسب معناها التاريخي الإنساني الأعمق الذي يحرص الصهاينة على حجبها، حتى يوظفوها لمصالح رؤيتهم الصهيونية الاختزالية.

الوقائع الثلاث،

أولى الوقائع هو ما يسمّى بـ «هتمة الدم» أي اتهام اليهود بأنهم يقتلون صبيّاً مسيحياً في

عيد الفصح سخرية واستهزاء من صلب المسيح . ونظراً لأن عيدى الفصح المسيحى واليهودى متقاربان زمنياً، فقد تطوّرت التهمة وأصبح الاعتقاد بأن اليهود يستعملون دماء ضحيتهم فى طقوسهم الدينية وأعيادهم، وخصوصاً فى عيد الفصح اليهودى الذى أشيع أن خبز الفطير غير المخمر (الماتزوت) الذى يؤكل فيه يعجن بدماء الضحية .

وتمتد جذور تهمة الدم إلى عصر الإغريق والرومان، أى إلى ما قبل العصور المسيحية . فقد أتى فى كتابات أيون الهيلينى (السكندرى) وديمقريطس الرومانى إشارة إلى أن اليهود يقدمون ضحايا بشرية إلى آلهتهم . ولكن هذا الادعاء لم يصبح جزءاً من الصورة الذهنية لليهود، ولم توجه هذه التهمة إليهم بشكل متكرر إلا فى القرون الوسطى المسيحية فى العالم الغربى .

وقد وجهت أول تهمة دم فى القرن الثانى عشر فى إنكلترا، فى وقت كان اليهود يمارسون فيه نشاطهم التجارى والمالى . فقد حدث أن أفراداً كثيرين اقترضوا أموالاً من الرابى اليهودى، ولم ينجحوا فى تسديدها، وآلت ملكية بعض أراضيهم أو ربما منازلهم إلى الرابى . حينئذ، اتهم اليهود بأنهم ذبحوا طفلاً عمره أربعة أعوام ونصف العام يدعى وليام فى الجمعة الحزينة فى عام ١١٤٤ ، وقال أحد اليهود المتصرّين إن هذا هو عيد الفصح الذى تقوم فيه إحدى الجماعات اليهودية فى إحدى مدن أوروبا ببيع طفل مسيحى (وقد نُصّب وليام قديساً فيما بعد) . ثم وُجّهت تهم دم أخرى فى مناطق مختلفة فى إنجلترا بين العامين ١١٦٨ و ١١٩٢ . وقد انتشرت التهمة إلى فرنسا، فوجّهت التهمة فى بلوا فى العام ١١٧١ . كما وجهت التهمة إلى اليهود خمس عشرة مرة فى القرن الثالث عشر، من بينها حالة الطفل هيو من مدينة لنكولن (١٢٥٥) التى يذكرها تشوسر فى قصيدته القصصية حكايات كاتربرى . واستمر توجيه التهمة حتى منتصف القرن العشرين، ومن أشهرها حادثة دمشق (١٨٤٠) وقضية بيليس (١٩١٣) . وتعد حادثة دمشق استثناء من حيث حدوثها فى العالم الإسلامى ؛ إذ إن تهمة الدم تكاد تكون ظاهرة مقصورة على العالم المسيحى . وكانت هذه التهمة تأخذ عادة الشكل التالى : يختفى شخص مسيحى (فى العادة طفل)، أو يوجد ميتاً، فيتذكر أحد الأشخاص أن هذا الطفل شوهد آخر مرة بجوار الحى اليهودى أو أن هناك عبداً يهودياً ما (تطلب شماتره دم نصرانى) فوجهت إلى اليهود تهمة قتله ويتم القبض على بعض أعضاء الجماعة اليهودية، ويتم تعذيبهم ثم شنق بعضهم . ويشير الصهاينة إلى وقائع تهمة الدم بحسبانها دليلاً قاطعاً على الكره المتأصل فى نفوس الأغيار لليهود، وعلى استحالة اندماج اليهود فى مجتمعات غير يهودية .

أما الواقعة الثانية، فهي حادثة دريفوس الشهيرة، ويطلقها هو ألفريد دريفوس الذي كان من كبار الضباط الفرنسيين، وكان اليهودى الوحيد فى هيئة أركان الجيش الفرنسى. ولد دريفوس فى الإلزاس لأم يهودية ثرية متدمجة فى محيطها الفرنسى. ونظراً لأن اسمه كان فلهاوزن، وهو اسم ألماني النكبة، فقد غيّر إلى اسمه الفرنسى الذى اشتهر به. وقد اتهم دريفوس بأنه أعطى وثائق سرية عسكرية للملحق العسكرى الألمانى فى باريس، فوجهت إليه تهمة الخيانة العظمى والتجسس لحساب ألمانيا فى عام ١٨٨٤، وقد قامت السلطات العسكرية بمحاكمته. وتابعت الصحافة المعادية لليهود آنذاك الأحداث. وكانت تعمى الرأى العام ضد دريفوس، مما خلق جواً غير ملائم لضمان حياد المحاكمة. وفى نهاية الأمر، قضت المحكمة عليه بالسجن مدى الحياة، وجرّد دريفوس من رتبته علناً أمام الجماهير، ونفى إلى «جزيرة الشيطان» (ديفلز أيلاند) التى تقع على الساحل الإفرقى، وكانت مستعمرة من قبل فرنسا. وقد رُحِبَت الصحافة المعادية لليهود بالحكم. ويشير الصهاينة إلى هذه الواقعة بحسبانها دليلاً قاطعاً على استحالة اندماج اليهود. ففى بلد الثورة الفرنسىّة ذاتها، تتدلع فجأة موجة من العداء لليهود فتوجه لهم الاتهامات الباطلة، ويوجد اليهودى نفسه وحيداً فى مواجهة ذئاب الأغيار (على حد قول أحد المفكرين الصهاينة)!

أما الواقعة الثالثة، فهي حادثة ليو فرانك، وهو يهودى أمريكى ولد فى تكساس ونشأ فى بروكلين. وكان يعمل مديراً لمصنع أقلام فى أتلانتا (جورجيا)، حيث قبض عليه بتهمة قتل فتاة بيضاء عمرها ١٣ عاماً، تدعى مارى فيجان، بعد محاولة اغتصابها. وقد حوكم فرانك وأصدر حكم بإعدامه. ويدعى الصهاينة أن كونه يهودياً كان عنصراً مهماً أثر فى محاكمته وفى الأحداث التى تلتها. وحينما خُفّف حاكم الولاية الحكم إلى السجن مدى الحياة، هاجمت مجموعة من المواطنين السجن واختطفّت فرانك وشتقته فى المدينة التى ولدت ودفنت فيها ضحيّته المفترضة، وهو ما يسمّى فى اللهجة الإنكليزية - الأمريكية «لينشنج» (Lynching)، (أى اختطاف مساجين وشتقهم برغم سلطة القانون).

وترد الوقائع الثلاث السابقة فى الكتابات الصهيونية مجردة من سياقها التاريخى ودون أن ترتبط بوقائع أخرى مماثلة حدثت لأقليات أخرى وكأنها كلها تعبير عن ظاهرة واحدة: كره الأغيار الأزلّى لليهود. والتائج التى تُستخلص للفارئ، هى أن اليهود كتلة واحدة وكل متجانس وأنهم لا ينتمون إلى مجتمعاتهم؛ إذ إن هذه المجتمعات غير اليهودية (مجتمعات الأغيار) تنبذهم وتضطهدهم، لا للفنب اقترقره سوى أنهم «يهود». ولا يوجد فارق جوهرى بين الصهاينة وأعداء اليهود فكلما الفريقين يرى أن كل للمجتمعات تنبذ

اليهود وتضطهدهم. وبينما يرى الصهاينة أن سبب النيز هو رفض الأغيار لهم، يرى المعادون لليهود أن سبب النيز هو أنهم يستحقون النيز. ولكن الفريقين يتفقان على حتمية النيز والاضطهاد بسبب الطليعة الخاصة لليهود، وبالتالي حتمية «خروجهم» (فى المصطلح الصهيونى) و«طردهم» (فى المصطلح المعادى لليهود).

تهمة الدم فى سياقها التاريخى،

وحتى ندرك الحقيقة الإنسانية التاريخية الحقيقية المركبة لهذه الوقائع، لنحاول أن نضعها فى سياق تاريخى إنسانى عام. ولنبدأ بتهمة الدم. هناك خلفية تاريخية اجتماعية اقتصادية تفسر (ولا تسوغ) ظهور تهمة الدم. فبعد أن تحوّل أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم الغربى إلى جماعات وظيفية وسيطة تشغل بالتجارة والربا، كانوا يشبّهون بالإسفنج التى تمتص تقود كل الطبقات، والطبقات الشعبية على وجه الخصوص، ثم يعتمرها الإمبراطور لحسابه بعد ذلك (وهو أمر لم تكن الطبقات الشعبية تدركه). ومن هنا الإشارة إلى اليهود (لا بوصفهم يهوداً وإنما بوصفهم أعضاء جماعة وظيفية وسيطة) على أنهم مصاصو دماء. وليس من الصعب على الوجدان الشعبى أن تجعل من المجاز حقيقة.

وكان توجيه تهمة الدم يعنى، فى واقع الأمر، شق كثير من اليهود، من ضمنهم عدد كبير من المراهبين، فقد كانت هذه هى إحدى أهم الوظائف التى اضطلع بها اليهود فى التشكيل الحضارى الغربى. وكان هذا يعنى فى كثير من الأحيان سقوط الديون؛ أى أن توجيه تهمة الدم يشبه، من بعض الوجوه، التخطيط لسرقه مصرف من المصارف؛ وكان شق اليهود بمثابة النجاح فى هذه العملية. وهى أيضاً عملية تشبه عمليات روين هود الذى كان يسرق من الأثرياء ليعطى الفقراء. ولكن الخزانة الملكية كانت تضيق أحياناً من تهمة الدم، حينما كانت توث ديون المراهبين الذى يشتق أو يطرده. وكانت النخبة الحاكمة تنهز الفرص لا ابتزاز أعضاء الجماعة اليهودية لحمايتهم.

ويبدو أن تهمة الدم صورة إدراكية غميلة تتكرر فى الوجدان الشعبى، وهى عادة اتهام يستخدمه فريق ضد أعدائه ليسقط عنهم إنسانيتهم. فهذه التهمة ليست حكراً على اليهود؛ فقد اتهم العنجر بأنهم يخطفون الأطفال ويمتنعون دمه؛ كما وجهت التهمة عينها إلى المسيحيين الأول، وكذلك إلى الغنوصيين، وإلى إحدى الفرق الدينية الإيطالية فى عام ١٤٦٦. وقد اتهم البشرون المسيحيون فى الصين، فى عام ١٨٧٠، بأنهم يسرقون

الأطفال الصينيين ليصنعوا منهم دواء سحرياً. واتهم الأجانب في مدغشقر، في عام ١٨٩١، بابتلاع قلوب البشر. أما الرهبان الدومنيكان، فقد اتهمهم أعداؤهم من الرهبان الفرنسيين باستخدام دم وحواجب طفل يهودي في بعض طقوسهم السرية! وإذا كان المرابون الآخرون في العصور الوسطى في الغرب، مثل اللومبارد والكرومارسين (وهم مسيحيون)، لم توجه إليهم تهمة الدم - حسب علمنا - فقد وجهت إليهم تهمة أخرى لا تقل عنها سوءاً، كما أنهم كانوا عرضة للطرد والمصادرة والشتى.

وقد ساعد تكرار مناظر الدم والقتل في العهد القديم على إلصاق التهمة باليهود دون المرابين المسيحيين. كما أن الطقوس الدينية لليهود، وبخاصة طقوس عيد الفصح، كانت تثير الريبة في نفوس أعضاء الأغلبية، الأمر الذي كان يجعلهم يبحثون عن تفسير لها (علماً بأن العهد القديم يمنع شرب الدم أو أكل اللحم قبل تصفية الدم منه).

ولم يكن اليهود يقفون في مقابل الأغيار كما يدعى الصهاينة. فالتخية الحاكمة (الكنيسة والإمبراطورية والملوك) كانت تدافع عن أعضاء الجماعة ضد التهم التي كانت عامة الشعب توجهها إليهم. فبين البابا أنوسنت الرابع، في مرسوم أصدره عام ١٢٤٥، أن التهمة باطلة، وحرّم على المسيحيين توجيهها إلى اليهود. ودافع البابا جريجوري العاشر، في مرسوم أصدره عام ١٢٧٤، عن اليهود. كما فعل بابوات آخرون الشيء عينه. وفي عام ١٧٥٨، أصدر الكاردينال لورنزو جانجاني (البابا كليمنت الرابع عشر فيما بعد) مذكرة يدين فيها تهمة الدم. وقد أصدر التحريم عينه الإمبراطور الألماني فريدريك الثاني (حكم من ١١٩٤ إلى ١٢٥٠) وإمبراطور النمسا رودلف من أسرة الهابسبرج في عام ١٢٧٥. وقد أصدرت الحكومة في بولندا، في العصور الوسطى، قراراً بأن من يوجه التهمة إلى اليهود دون أن يشتهي ببراهين قاطعة يحكم عليه بالإعدام. وقد حاول الكثير من المسيحيين والعلماء تفنيد التهمة وإقناع الناس بيطائنها؛ ولكنهم، مع هذا، فشلوا في مسعاهم، واستمرت تهمة الدم حتى عهد قريب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصورة اليهودي.

أما تهمة الدم في حادثة دمشق، فقد كانت مرتبطة بالصراع بين الاستعماريين البريطانيين والفرنسيين اللذين كانا يتنافسان على مدّ نفوذهما عن طريق «حماية» أعضاء الأقليات الدينية. فكان الفرنسيون «يحمون» الكاثوليك والمارونيين (الذين وجهوا تهمة الدم)، وكان البريطانيون، نظراً إلى عدم وجود مسيحيين يروتستانت بأعداد كبيرة في العالم العربي، «يحمون» اليهود، خصوصاً أن روسيا، وهي بلدهم الأصلي، لم تكن مهتمة

بهم كثيرًا بسبب وجود المسيحيين الأرثوذكس، وكذلك لأن روسيا لم يكن لها أطماع في الشرق الأوسط، إذ إن مشروعاتها الاستعمارية كان موجهًا إلى مناطق أخرى. وقد أصدر السلطان العثماني فرمانًا يجرّم فيه تهمة الدم.

المسألة، إذن، أكثر تركيزًا عما يصوره الصهيونية، فتهمة الدم ظاهرة شعبية، وليست مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية. كما أن العالم لم يكن ينقسم إلى يهود وأغيار، فالسلطات الحاكمة كانت تقف في صف اليهود، إما لأسباب دينية (كما هو الحال مع الكنيسة) وإما لأسباب اقتصادية (كما هو الحال مع الأباطرة) وإما لخليط منهما (كما هو الحال مع الخليفة العثماني)، ولكن النموذج الاختزالي الصهيوني يخفى كل هذا عن العيون حتى يمكن فرض معنى صهيوني على الواقعة.

دريغوس والصراع بين الكنيسة والقوى العلمانية،

أما الواقعة الثانية، فهي واقعة ألفرد دريغوس التي وُصفت بأنها تركت أثرًا عميقًا في هرتزل، حتى إنه اكتشف عبث محاولة الاندماج، فتبنى بدلًا من ذلك الحل الصهيوني. وهذه في حد ذاتها عملية تبسيط فجّة للعوامل التي أدت بهرتزل إلى اقتراح الدولة الصهيونية حلًّا للمسألة اليهودية. ومن الحقائق التي لا توردها المراجع الصهيونية أن هرتزل نفسه كان مقتنعا في بادئ الأمر بأن دريغوس كان مدّنيًا وخائفًا، ولا أعرف ما الذي جعله يغير رأيه فيما بعد. لكن ليس هذا هو موضوع هذه الدراسة، ولذلك فلنحاول أن نضع واقعة دريغوس في إطارها التاريخي والاجتماعي والإنساني لنكتشف دلالتها الحقيقية.

ابتداءً، كان دريغوس محل شك للمخابرات الفرنسية لأسباب وجيهة. فالقوات الفرنسية كانت تتحدّ كثيرًا من يهود ألمانيا ويهود الإلزام واللورين للعمل جواسيس لحسابها. ولذا، ساد الاعتقاد بأنه لا بدّ وأن ألمانيا ذاتها كانت تفعل الشيء نفسه (وهو أمر متروك). ويجب أن نتذكّر أن هذا جزء من الإدراك الأوروبي لليهود، وهو إدراك كانت بعض الممارسات التاريخية تدعّمه. ففي القرن السابع عشر، قام أفراد الجماعات اليهودية في أوروبا بدور أساسي في عملية التجسس بين الدول؛ وقد حاول أوليفر كرومويل أن يخطب ود اليهود ويوطنهم في إنجلترا حتى يستفيد من خدماتهم بوصفهم جواسيس له.

ويلاحظ أن تلك الفترة شهدت كسادًا اقتصاديًا في أوروبا، الأمر الذي أدى إلى انتقال أعداد كبيرة من المهاجرين إلى فرنسا، فجاء مهاجرون من إيطاليا وغيرها من البلدان

الأوروبية . فكان عدد الإيطاليين ١١٢ ألفاً في عام ١٨٧٢ ، ازداد إلى ٣٠٠ ألف في عام ١٨٩٠ وقد جاء معهم قرويون ، من القرى الفرنسية ، يتحدثون لهجاتهم المحلية ، مثل البريتون والأوڤيرنات Auvergnat . كما هاجرت أعداد كبيرة من يهود الإلزاس واللورين الذين لم يكونوا قد أصبغوا بعد بالصيغة الفرنسية ، ووصلت أعداد كبيرة من يهود شرق أوروبا ، الذين يتحدثون اليديشية (وهي رطانة ألمانية) . وقد أدى كل هذا إلى زيادة عدد الأجانب . كما أن تزايد يهود شرقي أوروبا ويهود الإلزاس واللورين على حساب العنصر اليهودي الفرنسي المحلي أدى إلى تصنيف كل أعضاء الجماعة اليهودية على أنهم أجانب . ومن المعروف أنه ، في فترات الكساد الاقتصادي ، تتعرض العناصر الأجنبية للهجوم من قبل السكان المحليين الذين يتهمون العناصر الوافدة بأنها سبب الأزمة ، إذن العامل الأجنبي يرضى بأجر أقل ومستوى معيشى أكثر اتخفاً .

علاوة على هذا ، كان الجو العام في فرنسا آنذاك متوتراً ، خصوصاً بالنسبة إلى أفراد الجماعة اليهودية ، بعد هزيمة الجيش الفرنسي على يد الألمان في عام ١٨٧٠ ، إذ كانت العناصر الليبرالية (التي كانت تضم نسبة عالية من اليهود) تقف ضد فكرة الانتقام من ألمانيا . كما أن المد العلماني كان أخذاً في التزايد وفي الإصرار على فصل الدين عن الدولة بشكل كامل . ويجب أن نتذكر أن الثورة الصناعية قد اقتلعت كثيرين من جذورهم ، وأدت إلى إفقارهم ، وقذفت بهم إلى المدن الكبرى مثل باريس . وكان هؤلاء المقتلعون يشعرون بعدم الأمن تجاه المجتمع الجديد ، بعلومته وثروته وقيمته التجارية ، والذي كان اليهود يتواجدون في مركزه . وإضافة إلى ذلك ، كان هناك عدد كبير من اليهود بين قادة كومونة باريس في عام ١٨٧١ . وقد أدى هذا كله إلى الربط بين الجماعة اليهودية والعناصر الثورية والعلمانية والفسوضية في المجتمع . وعلى الرغم من هذا ، ارتبط اليهود (عبر تاريخ أوروبا ، منذ العصور الوسطى حتى العصر الحديث) بالمصالح المالية الكبيرة وبالمصارف والشبكات المالية والتجارية ، وهي صورة دعمها بروز أسرة روتشيلد في عالم التجارة والمال .

وهكذا أصبح اليهودي رمزاً متبلوراً لكثير من العناصر المتناقضة ومحط شك الجماهير وكرهها ؛ فهو الأجنبي البغيض ، وهو الثوري العلماني التقدمي الذي يحمل لواء المجتمع الجديد المدمر ، ولا يكثر ثأر بأى قيمة سوى الربح ، ولا يرتبط بأى أرض سوى السرق . وقد كانت الصحف المعادية لليهود تشير إلى دريفوس بوصفه إزاسياً وأجنبياً وعضواً في طبقة الموركين الأثرياء .

وقد انضمت أعداد كبيرة من ضحايا الثورة الصناعية إلى التنظيمات المعادية لليهود التي كانت تستخدم خليطاً جذاباً ومريحاً من الديباجات المسيحية والاشتراكية والعرقية، وتطرح صورة لمجتمع مبنى على التضامن المسيحي والتكافل الاجتماعي والتعاون الاقتصادي، مجتمع يقف على طرف النقيض من للمجتمع الصناعى الجديد، المبنى على التنافس والتقاتل، والذي يؤمن بإمكانية البقاء للأصلح وللأقوى وحسب. وقد انضمت غالبية أفراد الجماعة اليهودية المتمركزين في العاصمة إلى القوى العلمانية والتقدمية التي أدلرت المعركة مع العناصر الدينية والمحافظة. فاليهودى كان بلا شك رمزاً مهماً للقوى الجديدة، ولكنه لم يكن قط أحد أطراف المعركة، إذ كان جزءاً من كل، والكل هو القوى الاجتماعية المتصارعة في المجتمع الفرنسى في أواخر القرن التاسع عشر، والتي كانت كل واحدة منها تحاول أن تصوغ المجتمع حسب رؤيتها. وقد حوكت هذه القوى قضية دريفوس إلى حلبة صراع فيما بينها.

في عام ١٨٩١، اكتشف جورج بيكار، رئيس مخابرات الجيش الفرنسى، والبطل الحقيقى لواقعة دريفوس، أدلة تثبت أن دريفوس برئ من التهمة المنسوبة إليه، وأن أصابع الاتهام تشير إلى شخص آخر هو الميجور إسترهازي الذي كان قد أدى دوراً مهماً في سير أحداث القضية بحيث انتهت إلى الإدانة التامة للكابتن دريفوس. وقد حاول بيكار إقناع المسؤولين بإعادة المحاكمة، لكنه أمر بالتزام الصمت، ونُقل إلى تونس بسبب ذلك.

وقد شُنت حملة إعلامية مكثفة قادها المفكر الفرنسى اليهودى برنارد لازار، للمطالبة بإعادة النظر في القضية، فكتب مقالات عدّة دافع فيها بحماسة عن دريفوس، كما طالب رئيس مجلس الشيوخ الفرنسى بإعادة النظر في القضية، لاقتناعه ببراءة دريفوس. ونحت إلحاح الموقف المتفجر وإصرار بيكار، نُقبض على الميجور إسترهازي، وحوكم ذراً للرماد في العيون، ولكنه برئ لعدم كفاية الأدلة. فكتب الروائى الفرنسى (إميل زولا) سلسلة مقالات تحت عنوان «إنى أتهم» هاجم فيها المحاکمتين؛ وكانت النتيجة أن اتهم زولا بالقذف العلنى، وحكم عليه بالسجن، فهرب إلى إنجلترا. وفجأة، برزت أحداث جديدة غيرت مجرى القضية، فقد انتحر شاهد الإثبات الأول في القضية، الكولونيل هيوبرت جوزيف هنرى، في أثناء استجوابه، وذلك بعد أن اعترف بتزويره للوثائق التي أدت إلى إدانة دريفوس. وعندما علم إسترهازي بحادث الانتحار، اعترف بجريمته، وفر إلى إنجلترا. وفي صيف عام ١٨٩٩، أمرت محكمة النقض بإعادة محاكمة دريفوس في ضوء

الأحداث التي استجذت، ولكن تحت ضغط بعض الشخصيات ذات النفوذ في الجيش أعلن، مرة أخرى، أنه مذنب. وفي هذه المرة، حكم عليه - مع مراعاة الظروف المخففة - بالسجن عشر سنوات كان قد قضى خمساً منها في المنفى. وبعد أيام عدة، أمر الرئيس الفرنسي إميل لوبيه بالعفو عنه. وقد حثَّ كثير من أصدقائه والمدافعين عنه على استئناف المعركة لإثبات براءته التامة، لأن القضية قضية مبدئية تتجاوز الأشخاص، غير أن دريفوس نفسه لم يكن مدركاً للأبعاد السياسية التي اتخذتها هذه القضية، فكان كل ما يتمناه، وتتمناه عائلته الثرية المنتمجة، هو الإفراج عنه، سواء عن طريق العفو أو التبرئة، ولذا قبل قرار العفو. أما بيكار، فقد أصبح بطلاً قومياً، ورقاه رئيس الجمهورية إلى مرتبة بريجادير جنرال، وعيّن فيما بعد وزيراً للحرب.

وفي عام ١٩٠٣، أعيدت محاكمة دريفوس مرة أخرى، بضغط من القوى العلمانية والثورية، وصدر الحكم ببراءته، وأعيدت إليه حقوقه السابقة؛ وعيّن في هيئة الأركان مرة أخرى، بوظيفة مأمور، وتلقى وسام شرف، ولكنه ما لبث أن ترك الخدمة. وعيّن في أثناء الحرب العالمية الأولى كولونياً وقائدًا لأحد قطاعات باريس. وقد عمقت هذه القضية الخلافات الموجودة بين مؤيدي وخصوم النظام الجمهوري في فرنسا، وأدت إلى تقوية الأحزاب الاشتراكية، كما أنها كانت وراء القانون الذي صدر في عام ١٩٠٥، بفصل الدين عن الدولة.

إن قضية دريفوس لم تكن قضية بسيطة، كما أنها لم تكن قضية يهودية، فدريفوس ذاته كان يهودياً ولكنه لم يكن بطل القصة وإنما موضوعها وساحتها. أما بطل القصة الحقيقي فلم يكن يهودياً، كما أن عنصر «اليهود» لم يكن سوى أحد العناصر الكثيرة لصراع القوى (العلمانيون ضد الدينيين). فالقضية كانت قضية خاصة بالمجتمع الفرنسي في إحدى المراحل المهمة لتحوله بعد تصاعد معدلات العلمانية فيه. ولا يمكن فهم القضية بالعودة إلى ما يسمى التاريخ اليهودي أو حتى تاريخ الجماعة اليهودية في فرنسا، ففي هذا اختزال لها وفرض معنى يهودي صهيوني عليها؛ فالواقعة جزء من تاريخ فرنسا، وتاريخ أوروبا ككل، في مرحلة تحول مفصلية.

واقعة ليو فرانك

أما الواقعة الثالثة، فهي واقعة ليو فرانك. وستكشف مرة أخرى أن يهودية ليو فرانك لم تكن هي العنصر الأساسي الذي أدى إلى اضطهاده وقلته، فأهل الجنب لم ينظروا إليه

بوصفه يهوديًا، وإنما بوصفه رمزًا متبلورًا لعناصر تاريخية واجتماعية وثقافية عدة ليس لها علاقة وثيقة بيهوديته (شأنه في هذا شأن دريفوس). وأهم هذه العناصر على الإطلاق هو أن المجتمع (مسرح الواقعة) كان يخوض هو الآخر ثورة صناعية حقيقية متأخرة، مع كل ما يصاحب مثل هذه الانقلابات من ظروف صحية سيئة وأمراض اجتماعية عاش في ظلها أعضاء الطبقة العاملة من البيض المحليين، أو المهاجرين المقتلحين من جذورهم الزراعية، سواء في أوروبا أم في الجنوب.

ومن مظاهر الثورة الصناعية تركّز السكان في المدن. وقد تضاعف عدد سكان مدينة أتلانتا، في ولاية جورجيا، بين عامي ١٩٠٠-١٩١٣، إذ زاد من ٨٩٨٧ نسمة إلى ١٧٣,٧١٣ نسمة، وهو يعد أعلى معدل ارتفاع لأي مدينة أميركية في الفترة عينها (باستثناء برمنجهام في ولاية ألاباما). وكان نمو المدينة عشوائيًا، فلم توجد المؤسسات اللازمة للحياة الإنسانية الكريمة، مثل أماكن الترويح، أو أماكن السكن، أو ما يكفي من المستشفيات العامة. وكانت أتلانتا تعاني من أزمة مساكن، فقد كان يوجد ٣٠,٣٠٨ مسكن لـ ٨١٣,٣٥ أسرة، ونصف هذه المساكن لا تنصل المياه، وكان حوالي ٥٠ ألف شخص يعيشون في منازل لا يوجد فيها نظام للمصرف. وكانت نسبة تلوث الجو عالية للغاية، ولهذا انتشرت الأمراض، مثل التيفوئيد وغيره، وارتفعت معدلات الوفاة. ويقال إن ٩٠ بالمائة من المسجونين كانوا يعانون من مرض الزهري. وقد زاد فقر سكان أتلانتا بشكل رهيب (كان الطفل يتقاضى ٢٢ سنتًا نظير عمله لمدة أسبوع، وقد ذهبت ماري فيجان لتقاضى أجرها عن أسبوع كامل أي دولارًا وعشرين سنتًا).

ولم يكن الجو موبوءًا من الناحية المادية فحسب، وإنما من الناحية الأخلاقية أيضًا (وهذا أمر متوقع في مثل هذا المجتمع). وقد انتشرت كل أنواع الجرائم؛ من السرقة والقتل والدعارة والسكر. وكانت نسبة الجريمة في أتلانتا هي أعلى نسب في الولايات المتحدة الأمريكية، وتعادل نسبتها في شيكاغو عاصمة الجريمة في العالم. وقد قبضت الشرطة، في عام ١٩٠٧، على ١٧ ألف شخص من مجموع السكان البالغ عددهم ١٠٢,٧٠٠ ومع هذا، كان جهاز الشرطة هزيلًا للغاية؛ إذ لم يكن مجموع العاملين في قوة الشرطة يزيد على ٢٠٠ شرطى. وكان في هذه المدينة الواسعة مركز شرطة واحد، ولذا كان كثير من المجرمين يفرون من قبضة القانون. وقيل إنه بين كل ست جرائم قتل كانت جريمة واحدة تفضبط. وفي عامي ١٩١٢ و ١٩١٣ بالذات، كان هناك ١٢ جريمة قتل لم تمتد الشرطة إلى مرتكبيها.

هذه هي بعض مظاهر الثورة الصناعية في أتلانتا. ويجب التنبيه إلى أن هذه الثورة كانت جزءاً من عملية غزو واسعة. فالجنوب الأمريكي مسرح الواقعة كان لا يزال يشعر بمذاق الهزيمة في الحرب الأهلية (١٨٦١-١٨٦٥) حين ألحق الشمال الصناعي الهزيمة بالجنوب الزراعي وأكد سلطة الحكومة الفيدرالية على حساب استقلال الولايات المختلفة. وقد فقد ما يقرب من ٦٠٠ ألف شخص حياتهم إبان هذه الحرب. وبعد انتصار الشمال، تم فتح الولايات الجنوبية للرأسمال الشمالي وللنخبة الشمالية التي أسست الصناعات وغزت السوق. ويرى بعض المؤرخين أن العلاقة بين الشمال والجنوب كانت علاقة شبه كولونيالية، وأن ما سماه الشماليون «توحيد» الولايات المتحدة الأمريكية هو، في واقع الأمر، غزو شمالي للجنوب وميمنة عليه. وهو غزو لمجتمع زراعي كانت علاقات شبه إقطاعية تسود فيه وتوجد على قمته أرستقراطية تعز بمكانتها الرفيعة، ويقم الجنوب، وبالالتزام الإقطاعي. وكان مجتمع الجنوب مجتمعاً أنجلو ساكسونياً بروتستانتياً متجانساً، لم يستقر فيه ملايين المهاجرين، كما حدث في بقية الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصاً على الساحل الشرقي. وفي مجتمع الجنوب، كانت مؤسسة الأسرة قوية للغاية وتتمس بفقر كبير من التماسك. وكانت المرأة هي رمز هذا التماسك الأسري، ولذا كانت محط تقديس المجتمع. ولا شك في أن أعضاء مثل هذا المجتمع الزراعي الأرستقراطي عادة ما ينظرون بكثير من الاحتقار، بل والبغض، إلى الاقتصاد التقدي المبني على التعاقد وعلى آليات العرض والطلب.

وقد كانت شكوك أهل الجنوب في محلها، إذ إنه بعد «توحيد» الشمال مع الجنوب فُتح الجنوب للصناعات الشمالية التي هاجرت لتستفيد من العمالة الرخيصة والأراضي قليلة التكاليف والأسواق البكر. وهي صناعات لم تخدم كثيراً تقاليد المجتمع بل وساهمت في تفكيك نسجه المجتمعي وفي تخطيط بنية الأسرة. فكان الأطفال والنساء يعملون في المصانع لساعات طويلة. وقد أدى دخول الصناعات إلى تزايد معدلات التحديث والعلمنة بكل ما يتبع ذلك من تفكك اجتماعي، خصوصاً أن هذه الصناعات لم تظهر نتيجة تطور عضوي بطيء، وإنما فرضت عليه فرضاً من مجتمع اليانكي الشمالي.

كان ليو فرانك رمزاً لهذه القوة الغازية؛ فهو رجل صناعة ومدير مصنع جاء من الشمال ليستقر في الجنوب وهو مجتمع زراعي ينظر بعين الشك إلى الصناعة، وكان يقوم باستجارة النساء والأطفال بوصفهم عمالة رخيصة في مجتمع كان يقدر الأسرة حتى عهد قريب. وكانت الإشارة إلى ماري فيجان تتم على أنها «عاملة المصنع الصغيرة»، أي

أنها تحوَّكت إلى رمز الطفولة البريئة التي استغلَّها المستعمرون من الشمال. وكان ليو فرانك خريجاً جامعياً وعضواً في النخبة العلمانية المهيمنة التي لا تكثرث كثيراً بالقيم التقليدية في وسط بيئة جنوبية عمالية مقتلعة من ييشتها الزراعية ولا تزال تؤمن بالقيم التقليدية والمسيحية (البروتستانتية) وتحلم بالمجتمع التماسك الذي دُمِّرَ إبَّان الحرب الأهلية. ولم تكن يهودية فرانك سوى بلورة لكل هذه العناصر السابقة، وكانت المعركة الحقيقية بين الشمال الصناعي الغازي والجنوب الزراعي الذي تمَّ غزوه، بين ضحايا التقدُّم والصناعة من جهة وممثلي هذا المجتمع الجديد الرهيب من جهة أخرى.

ولعله يكون من المفيد أن نتوقف قليلاً عند نقطة الانتماء اليهودي لدى فرانك. كان فرانك يشغل منصب رئيس فرع جماعة بنائ بريت اليهودية في المدينة. ولا بدَّ أن نعرف كذلك، على وجه الدقَّة، موقف الجنوب الأمريكي من اليهود. لقد حدَّد الجنوب الأمريكي التضامن على أساس عرقي: أبيض في مقابل أسود، على عكس الشمال الذي عرَّقه على أساس عرقي أو إثني ديني: بروتستانت أبيض أنجلو-ساكسوني في مقابل كاثوليكي أبيض من أصل إيطالي أو أيرلندي، أو كاثوليكي إسباني، أو كاثوليكي يهودي (وبالتالي يكون اليهودي الأسود في أسفل الدرك). ومن الواضح أن التعريف الجنوبي لم يستبعد اليهود، وإنما صنَّفهم على أنهم بيض، تماماً كما يحدث في جنوب إفريقيا. وقد سمح لهم هذا التصنيف بالاندماج والحراك الاجتماعي بدرجة عالية؛ فأصبحوا جزءاً عضوياً من المجتمع؛ وأعضاء في النخبة الحاكمة، وامتلكوا العبيد وتاجروا فيهم، ولم يعد هناك مقولة مستقلة لليهودي في الوجدان الجنوبي التقليدي.

وكما أشرنا آنفاً، كان فرانك رمزاً للقوة الغازية الشمالية. ويمكن أن نصف هنا أن كلمة «يهودي» قد اكتسبت، مع التحولات التي أدخلت إلى الجنوب، مدلولاً جديداً. فأعضاء الجماعة اليهودية في جورجيا لم يكونوا يهود الجنوب التقليديين وإنما كانوا واديين، كانوا عسكراً خريفاً جديداً له طابع إثني وظيفي مميز. وكان يهود أتلانتا، في عام ١٩١٠، يشكلون أكبر جماعة من المهاجرين الأجانب؛ إذ بلغ عددهم ١٣٤٢، أي ٢٥ بالمائة من مجموع الأجانب. وعلى الرغم من أن نسبتهم لم تتجاوز واحداً بالمائة من عدد السكان، إلا أنهم كانوا يشكلون جماعة وظيفية حققت بروزاً مشيناً. فاليهود المهاجرون كانوا يمثلون معظم الحانات ومحلات الرهونات وبيوت الدعارة (وهذا جزء من ميراثهم الاقتصادي الأوربي). وكان زياتهم، بشكل أساسي، من الزنوج. وقيل إن بيوت

الدعارة التي امتلكها اليهود، كانت تزينها صور نساء بيض لشعر شهوة الزوج الذين كانوا يحتسون الخمر في الحانات اليهودية «ويتطلقون بعدها كالوحوش»، وهذه صورة إدراكية عنصرية ربطت الجرائم الجنسية في ذهن سكان أتلانتا باليهود. وكان فرانك، نفسه، مشهوراً بمغازلة الماملات وملاحقتهن. وقيل إن ماري فييجان، نفسها، شكت إلى صديقاتها من محاولات فرانك الإباحية. وقد تكون هذه الاتهامات باطلة تماماً؛ فقد يكون سلوك فرانك «الإباحي» ليس سوى سلوك أى شخص من مجتمع حضري مفتوح يتصرف بحرية زائلة في مجتمع مغلق أو مجتمع ذى قيم مغلقة، فنصر كل حركاته بشكال مبالغ فيه. قد يكون هذا هو الوضع، ولكن المهم إدراك الناس له ولسلوكه، وبخاصة أن اشتغال اليهود بالمهن المشينة عزز هذا الإدراك.

إلى جانب كل هذه العناصر الاجتماعية والتاريخية والثقافية والدينية والإدراكية، ثمة جانب إحصائي مهم. فالدراسات الصهيونية لا تكف عن الإشارة إلى قضية فرانك، وإلى الظلم الذى حاق به نتيجة اختطافه من السجن وشنقه، بعد أن خفف الحاكم الحكيم عليه. ولكن هذه الدراسات لا تذكر الحقائق التالية:

١- لم يكن احترام القانون سمة سائدة في المجتمع. فعلى سبيل المثال، لجأت الشرطة ذات مرة إلى القبض على كل الذكور القادرين على العمل، لأن أتلانتا كانت تمنى من نقص في العمالة. ومن المعروف أيضاً، أنه في عام ١٩٠٩، اتهمت الشرطة بضرب أحد الزوجين ضرباً أقضى إلى موته، وبأنها قامت بتقييد امرأة بيضاء إلى الحائط حتى زهقت روحها.

٢- وفي عام ١٩٠٦، اندلعت اضطرابات بين السكان، فقد هاجم البيض حتى السود لعدة أيام واشتبكوا معهم، وقتلوا عشرة زوج وجرحوا ستين (بينما قُتل من بينهم رجلان وجرح عشرة). واضطرت المدينة إلى استدعاء الحرس الوطنى، وقيل إن الاضطرابات اندلعت نتيجة تقارير مثيرة نشرت في الصحف عن هجوم السود على النساء البيضاء.

٣- كانت المدينة في حاجة إلى مزيد من الأيدي العاملة، وبالتالي إلى مزيد من المهاجرين، ولكن كلما زاد عدد المهاجرين زادت نسبة الغاضبين من السكان المحليين المعتنقين. ففي عام ١٨٩١، تم اختطاف وشنق أحد عشر مهاجراً إيطالياً. وفي عام ١٨٩٩، اختطف خمسة آخرون. وفي عام ١٩٠٠، اختفى ثلاثة آخرون تحت ظروف غامضة.

٤- شهدت الفترة من ١٨٨٩ إلى ١٩١٨ ما مجموعه ٢٥٠٠ حالة "لبنشج" أخرى (اختطاف مساجين وشتتهم رغم سلطة القانون)، وكان معظم ضحايا الاختطاف من السود، كما تمّ اختطاف قلة من أعضاء الأقليات الأخرى. ولكن لم يكن هناك سوى حالة اختطاف وشتق واحدة فقط لليهودي، وهي حالة ليو فرانك. وهكذا تحوّل الاستثناء إلى قاعدة، وتحوّل الخاص إلى عام، وتحولت الواقعة العابرة إلى رمز عالمي مركزي. وقد صدر عفو عن فرانك في عام ١٩٨٦ ويرى اسمه.

بين حشد الحقائق ومعرفة الحقيقة،

فيما سبق، لم نحاول أن نفرض معنى محدداً على الحقائق بدلاً من المعنى الصهيوني العنصري اللاتسائي، وإنما وضعناها في سياقها التاريخي الاجتماعي الإنساني العريض. فظهر معناها الإنساني الكامن، وتكشف لنا أن الضحايا اليهود لم يسقطوا بسبب يهوديتهم المطلقة أو لسبب غير مفهوم أو ميتافيزيقي، وإنما سقطوا نتيجة لمركّب من الأسباب الاجتماعية التاريخية المفهومة، وأن يهوديتهم لم تكن سوى عنصر واحد ضمن عناصر كثيرة، بل لم تكن يهوديتهم ذاتها سوى بلورة لعناصر أكثر عمقاً: إذ لا يظهر اليهودي كيهودي وإنما كمراب (تهمة الدم) أو كإلزامي أو عميل ألماني أو أجنبي (دريغوس) أو شمالي علماني جامعيّ صاحب مصنع (ليو فرانك) ويتكشف لنا أيضاً أن الهجوم الذي كان يتمّ على اليهود لم يكن مقصوراً عليهم وإنما كان هجوماً موجّهاً ضد كل القوى الماثلة في المجتمع.

ونحن قد ذكرنا كل هذا لا من قبيل تسويغ الهجوم على اليهود أو على غيرهم من أعضاء الأقليات؛ فهذا عمّا لا يسمح به الإسلام (على عكس ما قد يتصوره البعض، وعلى عكس ما يشاع) ولا يمكن تسويغه، وإنما ذكرناه من قبيل محاولة فهم الوقائع واستخلاص معانيها الحقيقية. ولاحظ أننا بهذه الطريقة نسقط عن اليهودي عجائبيته وإعجازيته وفردانيته (التي يصرّ عليها الصهاينة والمعادون لليهود والتي تختزله في عنصر واحد أو عنصرين وتعرّله عن بقية البشر)، ومن خلال هذا نستعيد له إنسانيته المركبة. وإذا ما أدركنا الغمزي الإنساني الكامن في واقعة ما، يكون الحزن من أجل الضحية حزناً إنسانياً لا يؤظف في خدمة عقيدة عنصرية استبطانية؛ إذ إنه إذا سقط اليهودي، شأنه شأن أعضاء الأقليات والجماعات الأخرى، ضحية العنف في مجتمعه، يصبح الحل هو أن ينضمّ إلى الجماعات التي تدافع عن حقوق الإنسان (بين أعضاء الأقليات الأخرى وأعضاء الأغلبية) وأن

يناضل من أجل حقوقه داخل مجتمعه . وتصبح القضية هي كيف ندافع عن الحقوق السياسية والمدنية والدينية لليهود ، وحقوق غيرهم من الأقليات داخل وطنهم ، لا أن نطالب بتهجيرهم (أو خروجهم) كما يفعل المنصريون من الصهاينة وأعداء اليهود .

وقد أشرنا من قبل إلى أن الكثيرين يتصورون أن الحقائق هي الحقيقة ولكن هذا خلل منهجي ومعرفي . فالحقائق التي أتى بها الصهاينة كانت ، كلها ، حقائق صلبة ، ووقائع ثابتة ، حدثت تحت سمع الناس وبصرهم ، ولكنهم مع ذلك زيفوا الحقيقة وأخفوها . فالصهاينة ، في أغلب الأحوال ، لا يختلفون الحقائق وإنما يجتزئونها وحسب ، ومن خلال اجتزائها ونزعها من سياقها يفرضون عليها المعنى الذي يريدون . وحيث إنه من المستحيل أن يرصد الإنسان كل الوقائع الخاصة بحدث ما ، يصبح الاختيار مسألة حتمية ، ويصبح أساس اختيار الحقائق (لا الحقائق ذاتها) هو ما يشكل مدى صدقها أو زيفها ، فالصدق والكذب ليسا كامين في الحقائق الموضوعية ذاتها (بمعنى هل هي صادقة أم كاذبة؟) وإنما في طريقة تناولها ، وفي القرار الخاص بما يُقَمَّ ويستبعد منها . ومن هنا قولى إن الحقائق شيء والحقيقة شيء آخر (والحق شيء ثالث) . فالحقائق شيء مادي صرف يوجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة ، أمّا الحقيقة فهي لا توجد في الواقع وإنما يقوم العقل بتجربدها واستخلاصها بعمليات عقلية ، حتى نصل إلى النموذج المركب الذي يفسر أكبر قدر ممكن من الحقائق المتناثرة (أمّا الحق ، فهو يتمي إلى عالم المثل والإيمان ، وهو يشكل المنظور الأخلاقي المطلق الذي يحاكم الإنسان منه كلاً من الحقائق المادية والحقيقة الفكرية العقلية) .

الفصل السابع العبقرية اليهودية

يرى البعض أن اليهود عباقرة بطبيعتهم ، وهناك من يرى أنهم مجرمون متآمرون بطبيعتهم . وبرغم التناقض الظاهري للموقفين ، فإنهما يصدران عن نفس النموذج الاختزالي الذي يرى أن اليهودى «يهودى» وحسب أو يهودى بالدرجة الأولى ثم أمريكى أو روسى بالدرجة الثانية أو الثالثة ، وأن ما يحدد سلوكه (عبقريته فى الخير والشر) هو هويته اليهودية وليس أى عوامل اقتصادية أو تاريخية أو ثقافية . ولذا فإن كلاً من الصهاينة والمعادين لليهود يقومون باختزال اليهودى وتجريده من أى سياق اجتماعى أو تاريخى أو إنسانى ووضعه على هامش التاريخ أو خارجه ، حيث يقف ليساهم فيه بعبقرية فذة ، أو يحاول تخريبه بكل ما أوتى من قوة ودهاء وحيلة وعبقرية إجرامية . وستناول فى هذا الفصل موضوع عبقرية أعضاء الجماعات اليهودية ونزوعهم الإجرامى ، ونحاول أن نفسر أسسهما التاريخية والاجتماعية من خلال استخدام نموذج مركب يجمع بين كل الأبعاد والعناصر الممكنة .

العبقرية اليهودية،

كلمة «عبقرية» تعنى مجموعة من السمات الخاصة لا نفترض بالضرورة تحيُراً أو علواً مثلما نقول «عبقرية المكان» ؛ حيث لكل مكان عبقريته الخاصة ، أو «عبقرية اللغة الإنجليزية» حيث لكل لغة عبقريتها الخاصة . وحينما تُستخدم العبارة بهذا المعنى فى الكتابات الصهيونية (أو غيرها) كأن يُقال «العبقرية اليهودية» ، فهي تشير إلى «الخصوصية اليهودية» . ولكن هذا الاستعمال نادر ، والاستعمال الشائع هو أن تشير كلمة «عبقرية» إلى درجة من درجات التميُز إلى جانب الخصوصية . وعبارة «العبقرية اليهودية» نفترض وجود عبقرية يهودية مستقلة ، وأن العباقرة اليهود يتمتعون باستقلال عما حولهم ، وأن

عبريتهم تعود إلى يهوديتهم، وأن وجودهم مؤثر على تميّز اليهود ككل، ولذا فإننا نجد حديثاً مستقيماً عن فضل العباقرة اليهود على الحضارة الإنسانية وعن ارتفاع نسبتهم بين اليهود على نسبة العباقرة بين الشعوب والأقليات الأخرى.

ولكننا لو نظرنا إلى العباقرة اليهود، بعد أن نضعهم في سياقهم التاريخي المتعين، سنكتشف على الفور أن مقولة «العبرية اليهودية» لا تملك مقدرة تفسيرية عالية. وسيظهر قصورها التفسيري حينما نسأل عن تلك السمات «اليهودية المشتركة» بين عباقرة مثل فيلون (الفيلسوف الذي عاش في العصر الهيليني)، وشعراء العرب اليهود (في الجاهلية)، وموسى بن ميمون (المفكر الديني اليهودي الذي عاش في العالم الإسلامي في القرن الحادي عشر)، وفرويد (المفكر النمساوي اليهودي الذي عاش في أواخر القرن التاسع عشر)، وشاغال (الفنان التشكيلي الذي عاش معظم حياته في النصف الأول من القرن العشرين)، وبرنارد مالامود (الروائي الأمريكي الذي عاش في النصف الثاني من القرن العشرين). والإجابة الوحيدة هي أن مثل هذه السمات المشتركة غير موجودة.

وإن اكتشف أحد عنصرًا يهوديًا مشتركًا بين كل هؤلاء العباقرة، فإن المقدرة التفسيرية لمثل هذا العنصر ضعيفة، ولا تفيد كثيرًا في فهم فكرهم أو طبيعة مساهمتهم في التراث الإنساني، كما أنه لا يصلح للتصنيف لأنه يوجد عدد أكبر من العناصر غير المتشابهة. ولابد لنا أن نعود إلى التقاليد الحضارية والظروف التاريخية التي شكلت فكر ووجدان كل واحد منهم حتى يتسنى لنا الإحاطة بها. فموسى بن ميمون كاتب عربي أندلسي كان يؤمن باليهودية، وتفاعل مع التراث العربي الإسلامي. ومن خلال هذا التفاعل نشجت عبريته العربية، ولم تكن اليهودية سوى أحد العناصر في تكوين هذه العبرية (وحتى هذه اليهودية كانت قد اصطبغت بصيغة إسلامية). وقصص برنارد مالامود تسمى إلى التراث الأدبي الأمريكي لأن كاتب هذه القصص تأثر بتقاليد هذا الأدب وأثرت اللغة الإنجليزية الأمريكية وكتب روايات أمريكية تعالج موضوعات أمريكية يهودية. وحين صرح شاغال ذات مرة لمجلة تايم بأنه غير مهتم باليهودية، قامت الدنيا ولم تقعد، وأرسل كثير من القراء برسائل احتجاج أوضحو أنها تأثر شاغال باليهودية الحسيدية. وقد يكون هذا أمرًا صحيحًا، ولكن شاغال يظل نتاج الحركات الفنية في أوروبا في القرن العشرين، وبخاصة في روسيا وفرنسا. وقد تكون لبعض لوحاته نكهة حسيدية، خصوصاً أنها تعالج موضوعات يهودية مثل التوراة والحاخام، ولكنها تظل مع هذا لوحات رسمها فنان روسي فرنسي متأثر وعميق بالتراث المسيحي! ولذا فإن عدد الكنائس التي رُسم لها لوحات يفوق بمراحل عدد المعابد اليهودية التي قام بتزيينها.

وإذا ما تركنا مجال الفنون والإنسانيات، يصبح الحديث عن العبقريّة اليهودية شيئاً وهراً لا طائل من ورائه. فبأى معنى يمكننا أن نقول إن نظرية النسبية قد توصل إليها أينشتاين من خلال عبقريته اليهودية، وكان أينشتاين كان من الممكن أن يصل إلى ما وصل إليه من اكتشافات باهرة دون جهود من سبقه من علماء مسيحيين ويهوديين؟ وهل كان من الممكن أن يصل إلى ما وصل إليه من اكتشافات دون وجوده داخل الحضارة الغربية الحديثة؟ وإلا فبماذا نفسر عدم ظهور علماء طبيعة متفوقين تفوق أينشتاين بين يهود الفلاشا الإثيوبيين؟

ويلاحظ أن نسبة المتعلمين والمخترعين بين أعضاء الجماعات اليهودية في العالم الغربي مرتفعة. ولكن هذا أمر طبيعي، فلو استخلصنا نموذجاً مركباً وقارئاً أعضاء الجماعات اليهودية بأعضاء الأقليات الأخرى في المجتمعات الأخرى لاكتشفنا أن نسبة المتعلمين والمخترعين بين أعضاء الأقليات مرتفعة إذا ما قورنت بنسبتهم بين أعضاء الأغلبية في نفس المجتمع. لكن أعضاء الأقلية يخضعون، مع ذلك، في معظم الأحيان إن لم يكن كلها، للدرجة تقدّم وتخلّف المجتمع الذي يعيشون بين ظهرانيه، فإن تقدّم تقدّموا وإن تخلّف صاروا متخلّفين. ولذا لم يكن هناك عبارة يهود بين العرب إبان فترات الانحلال في الحضارة العربية حين أغلقت فيها الحلقات الفقهية والمدارس التلمودية العليا في العراق بسبب انتكاس الحضارة العربية، بينما ازدهر الفكر العربي اليهودي في الأندلس بسبب ازدهارها.

وحتى لو رصنا العبقريّة اليهودية بشكل مطلق معزول عن أي سياقات تاريخية أو اجتماعية، كما يفعل الصهاينة، فلإننا سنكشف أن العبرانيين وأعضاء الجماعات اليهودية، لم يؤدوا دوراً كبيراً في تطوير الحضارة الإنسانية. فحينما ظهر العبرانيون على مسرح التاريخ منذ عام ١٢٠٠ ق.م. رعاية رُحلاً، كانت الإمبراطورية الفرعونية في مصر قد شيّدت مشات المعابد والأهرامات والسدود، وكان الفن المعماري وعلوم الفلك المصريين قد وصلوا إلى قمم شامخة. وحينما تأسست المملكة العبرانية الموحدة على يدي داود وسليمان، لم تكن هذه المملكة سوى مملكة صغيرة ازدهرت في غياب القوى الإمبراطورية العظمى في الشرق الأدنى القديم، واعتمدت حضارياً على الدول والأقوام المجاورة اعتماداً كاملاً. وحتى وجود هذه المملكة أصبح أمراً مشكوكاً فيه، فاسمها لم يرد في المدونات التاريخية (كما يقول المؤرخ الإسرائيلي زئيف هرترتوج)، فربما كانت هذه «المملكة» مجرد اتحاد فدرالي بين القبائل العبرانية. أما في مجال الأدب والفن والفكر،

فلا توجد أى مساهمة حقيقية من جانب العبرانيين فى تراث العالم القديم، ولا نسمع عن عباقرة يهود فى فن الهندسة المعمارية مثلاً. ولا يأتى ذكر اليهود فى الكتابات اليونانية أو الرومانية إلا بوصفهم شحاذين ومصدر ضيق لكُتَّاب مثل شيشرون. وإذا نظرنا إلى الحضارة العربية يُبان فترة نهضتها، فإننا نجد أن دور اليهود كان مقصوراً بالدرجة الأولى على الترجمة والنقل من اللغات الأجنبية. وقد دفعهم اضطلاعهم بوظيفة الجماعة الوظيفية الوسيطة التى يعمل أعضاؤها بالتجارة الدولية فى العالم القديم إلى معرفة كثير من اللغات، كما جعلهم ناقلين لحضارات الآخرين. ولم يكن هناك شاعر كبير أو مفكر فلسفى عربى مشهور يعتنق اليهودية، فكنت ترى بينهم الأطباء والصيادلة والتجار حيث ظلوا مرتبطين بالإنتاج اليومي المادى، ولكن لم يُوجد بينهم الفنانون أو المفكرون.

وبعد أن انتقل مركز الحضارة إلى الغرب، ظل الأمر على ما كان عليه. ففى شرقى أوروبا، التى كانت تضم غالبية يهود العالم (يهود اليديشية)، ظلت الجماعات اليهودية غارقة حتى أذنيها فى التأملات القبالية. وكانت الحياة العقلية فى الحيتو مفصّلة عن العالم الخارجى، هذا فى الوقت الذى كانت فيه أوروبا تعيش عصر نهضتها، ولذا لا نجد فى أدب وحضارة العصور الوسطى أو عصر النهضة مفكراً أو رسّاماً أو أدبياً يهودياً واحداً شهيراً. بل إن المفكرين اليهود الذين ظهروا خلال هذه الفترات الطويلة، مثل الحاخام عقيبا أو راشى أو موسى بن ميمون، كانوا مهتمين بأمور دينية يهودية ذات أهمية إنسانية محدودة. كما نعرف أنهم كانوا بلا ثقل يُذكر داخل مجتمعاتهم، فموسى بن ميمون لم يكن معروفاً بوصفه مفكراً دينياً، وإنما بوصفه طبيباً ومؤلف كتب فى الطب وحسب. وما من شك فى أن اقتصار نشاط اليهود على نشاطات إنسانية معينة دون غيرها أمر طبيعى للغاية من أقلية تؤدى دور الجماعة الوظيفية الوسيطة المنعزلة اقتصادياً ووجدانياً بسبب وظيفتها.

ونحن لا نسمع عن العباقرة اليهود إلا مع بدايات ظهور الرأسمالية والعلمانية. وربما لم يكن من قبيل المصادفة أن إيسينوزا، أول فيلسوف يهودى غربى فى العصر الحديث، ظهر فى هولندا مهد الرأسمالية الحديثة. وبما له دلالة بالمثل ظهور إيسينوزا من بين اليهود السفارد المتمتعين بمستوى حضارى مرتفع بسبب احتكاكهم بالحضارة الإسلامية، على عكس اليهود الإشكناز الذين تَدَنَّى وُضْعُهُم الحضارى داخل الحضارة المسيحية. وقد كان إيسينوزا أيضاً من أوائل المفكرين العلمانيين الذين طرَحوا انتماءهم اليهودى جانباً، فلم يكن إبداعه وبروزه نتيجة انتمائه اليهودى، وإنما تم هذا الإبداع وذلك البروز رَغْماً عن هذا

الانتماء وسبب رفضه (وذلك مع عدم إنكار أن التراث اليهودي القِبَالِي أدى دوراً مهماً في تحديد معالم فكره أو في تأكيد الواحدية المادية الكونية والانساق الهندسي اللذين يشكلان جوهر نسقه الفلسفي). وإسيونزا لا يختلف في هذا عن ماركس وفرويد وكافكا وديدا، فكل هؤلاء ومعظم عباقرة اليهود، قد حققوا إبداعهم عن طريق الانسلاخ الفعلي أو المجازي عن موروثهم اليهودي، وعن طريق الانخراط في الحضارة العلمانية الغربية الحديثة.

بروز اليهود وتَمَيُّزهم،

ولنطرح موضوع العنصرية اليهودية جانباً، ولنتناول موضوعاً أكثر شبيحاً وهو موضوع بروز اليهود وغيرهم. جاء في المعاجم العربية «تَمَيُّز الشيء» بمعنى «بدا فضله وانفصل عن غيره»، و«برز بروزاً» بمعنى «فاق الآخرين في فضل أو علم»، و«برز الشيء» معناه «أظهره وبيّنه». ومن الموضوعات الأساسية التي تتواتر في الكتابات الصهيونية والمعادية لليهود، موضوع «بروز أعضاء الجماعات اليهودية وتَمَيُّزهم» في كثير من مجالات النشاط والمعرفة الإنسانية بنسبة تفوق براحل نسبتهم إلى عدد السكان في المجتمعات التي يعيشون في كنفها. ودارس تواريخ أعضاء الجماعات اليهودية سيجد قرائن على كل من البروز الإيجابي والتَمَيُّز في الخير والإبداع، والبروز المشين والتَمَيُّز في الشر والهدم والإجرام. أما البروز الإيجابي، فعليه من الأدلة الكثير، مثل: كثرة عدد العباقرة والمهنيين بين أعضاء الجماعات اليهودية، ونسبة التعليم المرتفعة بينهم، وارتفاع دخولهم. أما البروز المشين، فهناك أيضاً مؤشرات كثيرة عليه، مثل: اشتغال أعضاء الجماعات اليهودية بالربا عبر المصور الوسطى في الغرب بل واحتكار هذه المهنة في بعض المناطق، واشتغالهم بتجارة الرقيق في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ثم اشتغال أعضاء الجماعات اليهودية في القرن التاسع عشر، بتقطير الحُمُور والاحجار فيها، وتهريب البضائع والرقيق الأبيض، وغير ذلك من الأعمال الطفيلية غير المتجدة.

ويُلاحظ أن أي مؤشر على بروزهم الإيجابي قد يُعدُّ مؤشراً على بروزهم المشين، فالثراء (وهو عادة مؤشر على حركة الإنسان وذكائه) يُعتبر من منظور آخر دليلاً على عدم الانتماء وعلى الرغبة في الثروة وفي مراكمتها بدون أي تحفظات أخلاقية. كما أن التَمَيُّز الوظيفي لليهود هو أيضاً من علامات البروز الإيجابي والمشين، بل إن الجيتو ذاته كان علامة من علامات البروز، إذ كان أعضاء الجماعات اليهودية يسمعون في بادئ الأمر

للحصول على إذن بإقامته والإقامة فيه ليتمتعوا داخله بالمزايا الممنوحة للجماعة اليهودية والمقصورة عليهم وليعزلهم عن بقية السكان الأمر الذي يُسرُّ لهم إدارة مؤسساتهم الدينية والقضائية والتربوية الخاصة. ولكن الجيتو أصبح بالتدريج هو المكان الذي يتعين عليهم البقاء فيه، وهكذا تحولت من ميزة إلى قيد.

ويذهب كثير من الدارسين إلى أن بروز بعض أعضاء الجماعات اليهودية من أهم الأسباب التي تجلب عليهم عداة أعضاء الأغلبية من غير اليهود؛ وهو تعميم متعسف. فقد كان البروز يؤدي أحياناً إلى مثل هذه النتائج، كما حدث في ألمانيا النازية. ولكن، في إسبانيا الإسلامية أو أمريكا العلمانية، لم يؤد البروز والتميز إلى أى عنف أو تمييز ضد أعضاء الجماعة اليهودية. أما في بولندا، خصوصاً في أوكرانيا التي ضمت من منظور التطورات التاريخية اللاحقة أهم الجماعات اليهودية عبر التاريخ، فإن بروزهم قد أدى دون شك إلى استجلاب السخط عليهم لا بسبب البروز في حد ذاته وإنما بسبب طبيعته، إذ إن أعضاء الجماعة اليهودية كانوا قريين من الطبقة الحاكمة وعمالاً لها في إطار الإنقطاع الاستيطاني البولندي في أوكرانيا، وبذا أصبحوا عنصرياً استيطانياً تجارياً يمثل الأرستقراطية البولندية في وسط فلاحى، وعنصرًا يهودياً يتوب عن عنصر كاثوليكي في وسط أرثوذكسى أوكرانى، يتحدثون اليديشية أو البولندية في وسط يتحدث الأوكرانية، أثرياء في وسط من الفقراء والمعلمين. وقد تحول أعضاء الجماعة اليهودية إلى أداة يمسك بها النبلاء في وارسو يمتصرون بها الفلاحين. وحينما يكون البروز على المستويات الطبقية والدينية والثقافية، فإن الانفجار الشعبى يكون ساحقاً ماحقاً، وهذا ما حدث مع انتفاضة شملنكى.

وقد يتشابك التمييز المشين مع التمييز الإيجابى، فمع نهاية القرن التاسع عشر كان يهود البلاد الغربية قد حققوا صعوداً طبقياً ومكانة اجتماعية عالية وهو ما يعنى تمييزاً يهودياً إيجابياً. ثم وصل يهود اليديشية، وكانوا متخلفين فقراء تنفشي بينهم الأمراض الاجتماعية المختلفة كما تنفش التعصب الدينى، وكان هذا يعنى تمييزاً يهودياً مشبهاً، وحدث تشابك بين الجماعتين أدى إلى إحساس المجموعة الأولى بالخرج ثم إلى قرحها. ومن هنا فقد كان من أهداف الصهيونية أن تبقى ليهود الغرب تمييزهم الإيجابى وأن تُريحهم من يهود اليديشية بتمييزهم المشين عن طريق توطينهم في فلسطين.

ويحاول الصهاينة تفسير بروز وتغيُّر بعض أعضاء الجماعات اليهودية على أساس طبيعة اليهود والخصوصية اليهودية والجوهر اليهودى والعبقرية اليهودية، وهو منطق خطر

للتغاية، لأنه لو تم تفسير البروز والتميز اليهودي الإيجابي على أساس الطبيعة اليهودية فإنه لا بد من تفسير البروز والتميز المشين على الأساس نفسه أيضاً. وهذا ما لا يحجم عنه أعداء اليهود بل وبعض الصهاينة (خصوصاً العماليين).

ويلاحظ أن اليهودي الذي يحقق اندماجاً في مجتمعه ويسلك سلوك الآخرين، لا يرصد أحد سلوكه بحبائه سلوكاً عادياً. ولكن حينما يتخربط بعض أعضاء الجماعات اليهودية في أنشطة مشينة أو متطرفة كأن يصبحوا أعضاء في جماعات ثورية أو ماسونية أو يحققوا قدراً عالياً من الثراء، فإن أعداء اليهود يتجاهلون اليهود العاديين والفقراء ويتناسون العياقة من أعضاء الجماعات اليهودية ويرصدون بعناية فائقة الأنشطة المشينة وحدها. وحينما يحقق البعض الآخر من أعضاء الجماعات اليهودية بروزاً إيجابياً، فإن الصهاينة يؤكدون ذلك ويستبعدون كل من اليهود العاديين وهؤلاء الذين حققوا بروزاً مشيناً. وربما إذا أخضعت الظاهرة للدراسة الإحصائية الثانية لاحتفنا أن بروز اليهود في الخير والشر إنما هو خاضع لآليات اجتماعية ليسوا مسئولين عنها، وأن نسبة المتطرفين بينهم، في الخير والشر، قد لا تختلف كثيراً عن النسبة السائدة في المجتمع، أو عن النسبة السائدة بين أعضاء الأقليات على وجه العموم في أي مجتمع.

وبما يظهر عدد اليهود المتميزين أكثر من حقيقته أن دارسى الجماعات اليهودية ينظرون إليهم كما لو كانوا يشكلون كلاً واحداً. ومن هذا المنظور، فإن يهود اليمن والولايات المتحدة والصين وإثيوبيا وجنوب إفريقيا وجنوب أمريكا، كلهم يهود في نهاية الأمر. ومن هنا، فإن البحث عن البارزين فيهم داخل أي جماعة يتم دون أي دراسة إحصائية تبين العلاقة بين نسبة هؤلاء البارزين إلى المعدل السائد في كل مجتمع. كما يتجاهل الدارسون أن تركز اليهود في قطاعات وعلوم بعينها يؤدي إلى كثرة البارزين فيها (مهنة الطب وعلوم الطبيعة وعالم التجارة والموسيقى وعلم الاجتماع). ولكن هذا يعنى أيضاً غيابهم عن قطاعات وعلوم أخرى كثيرة أو ندرتهم فيها. كما أنهم يتجاهلون اللحظة التاريخية، فبروز اليهود في مجتمع ما في لحظة تاريخية معينة لا يعنى بالضرورة بروزهم الدائم في كل زمان ومكان.

وينبئ أعداء اليهود منهجاً مماثلاً، فهم يركزون على اليهود الذين حققوا بروزاً مشيناً في بعض المجتمعات، وكان جميع اليهود يكونون كلاً واحداً ولا يقارنون نسبة اليهود الذين حققوا مثل هذا البروز قياساً إلى المعدل الإحصائي السائد في المجتمع، كما أنهم يهملون أخيراً اليهود الذين حققوا بروزاً إيجابياً. ونحن نذهب إلى أن أعضاء الجماعات

اليهودية يحققون البروز والتميز داخل الحضارة التي يعيشون في كنفها وبسبب عناصر موجودة داخلها لا على الرغم منها . وتعود معدلات إبداعهم (وإجرامهم) لا إلى التراث اليهودي وإنما إلى العناصر الحضارية والاجتماعية التي تكوّن محيطهم الحضارى والاجتماعى .

دعنا نحاول رصد أسباب بروز وتميُّز أعضاء الجماعات اليهودية مستخدمين نموذجاً مركباً يتعامل مع كل مستويات الواقع الممكنة . يمكن أن نبدأ بتقسيم الأسباب إلى قسمين : أسباب عامة تسرى على أعضاء معظم الأقليات فى العالم وأخرى مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية فى الحضارة الغربية الحديثة . ولنبدأ بالأسباب العامة :

١- يتسم أعضاء الأقليات فى جميع المجتمعات بشيء من البروز نظراً لاختلافهم فى بعض النواحى أو فى كثير منها عن أعضاء المجتمع .

٢- تميُّز أعضاء الأقليات فى المجتمعات التقليدية ، بل وأحياناً فى المجتمعات الحديثة ، تميُّزاً وظيفياً إذ يضطلعون بوظائف دون غيرها .

٣- يسكن أعضاء الأقليات فى المجتمعات التقليدية فى أماكن مقصورة عليهم وهو ما يساعد على هذا البروز ، وقد قطن أعضاء الجماعات اليهودية فى الجيتو .

٤- تتسم المجتمعات الغربية بأنها مجتمعات لا تضم أقليات كثيرة ، وذلك على عكس المجتمعات الشرقية الفيسفائية ، ولذا فإن أقلية تكاد تكون وحيدة مثل الأقلية اليهودية تحقق بروزاً غير عادى .

٥- لا شك فى أن من يوجد فى المدينة يحقق بروزاً لا يحققه عادةً من يكون فى الريف ، وقد تركزت الغالبية الساحقة من يهود العالم الغربى فى العصر الحديث فى المدن .

٦- ولا شك أيضاً فى أن ارتباط أعضاء إحدى الأقليات بالطبقات الحاكمة يساهم فى زيادة بروزهم ، وقد ارتبط أعضاء الجماعات اليهودية فى كثير من الحقب التاريخية فى الغرب بالطبقات الحاكمة .

٧- يكون أعضاء الأقليات دائماً واقعين تحت ضغط نفسى يدفعهم إلى إثبات تفوقهم أمام أنفسهم وأمام الآخرين ، ومن ثم فهم يحاولون الإسهام فى الإبداع الحضارى بدرجة تزيد عن المعدل السائد فى المجتمع . ولذا يلاحظ ، فى معظم الأحيان ، أن نسبة المتعلمين والمخترعين (فى قطاعات معينة) من بين أعضاء الأقليات مرفوعة نوعاً (ويلاحظ الشيء نفسه بالنسبة للإجرام والانحراف) .

٨- عضو الأقلية عادةً ما تكون لديه عقلية نقدية في رؤيته للمجتمع (بسبب عدم إحساسه الكامل بالأمن والاستقرار)، وهو ينظر للمنظومة الدينية والقيمية للمجتمع نظرة شك. ولا شك في أن هذه النظرة النقدية الحادة تخلق تربة خصبة للإبداع التفكيكي، والتركيبي أيضاً.

٩- عضو الأقلية يتم بروح الريادة والحرية، الأمر الذي يجعله سباقاً إلى الخير والشر. ويمكن تفسير الكثير من جوانب بروز أعضاء الجماعات اليهودية وتمييزهم داخل الحضارة الغربية على وجه التحديد من خلال مُركَّب من الأسباب والنماذج التفسيرية المترابطة على النحو التالي:

١- يُلاحظ ارتباط تميُّز أعضاء الجماعات اليهودية بتصاعد معدلات العلمنة في المجتمع. وليس من قبيل الصدفة أن أول عبقرى يهودى حقق تميُّزاً وبروزاً لا داخل سياق اليهودى وإنما داخل سياق الحضارة الغربية ككل هو إسبينوزا فيلسوف الحلولة والمكمونية. ويمكن القول إن العباقرة اليهود في الغرب في العصر الحديث يحققون التميز والبروز لا بمقدار تمييزهم عن يهوديتهم وإنما بمقدار تخليهم عنها. ولعل أصدق شاهد على هذا - كما أسلفنا - هو إسبينوزا نفسه الذى حقق بروزه وتميُّزه بمقدار ابتعاده عن اليهودية، ثم تبعه ماركس وفرويد وأينشتاين، وكلهم يهود ملحدون (أى يهود غير يهود) تبرعوا من يهوديتهم.

ويمكن القول إن الجماعات اليهودية في أوروبا كانت تُعدّ، مع اندلاع الثورة الفرنسية، أكثر قطاعات المجتمع تحلُّفاً وهامشية. إلا أن معظم يهود العالم الغربي كانوا، مع انتصاف القرن، من أكثر القطاعات علمانية وحادثة. وقد تبعهم وبسرعة يهود البديشية من شرقى أوروبا، سواء من بقى منهم داخل الاتحاد السوفيتى أو من هاجر منهم إلى الولايات المتحدة.

٢- على الرغم من أن عمليات العلمنة تقوض من المنظومات الدينية، إلا أن هذه العملية تتم ببطء شديد. كما أن كثيراً من القيم والرموز الدينية تستمر على شكل قيم ورموز أخلاقية علمانية. ولكن علمنة النخب اليهودية (القيادات الثقافية) تمت بسرعة فائقة وبشكل كامل وجذرى، كما تمت علمنة الجماهير اليهودية بشكل كامل وقاس وفجائى ومخلط من قبل دول مطلقة (النمسا، روسيا) أو حتى ديمقراطية (فرنسا بعد الثورة الفرنسية). واستمرت هذه العملية حتى بعد أن حكمت هذه الدول نظم ليبرالية أو

ثورية. وقد أدى هذا إلى ظهور هوة واسعة بين الانتماء والتراث الإثني والديني لهذه النخب اليهودية من ناحية وانتمائهم إلى العصر الحديث من الناحية الأخرى، ولذا فإنهم لم يحتفظوا بقيمتهم الدينية التقليدية إلى جانب الرؤية العلمانية التي اكتسبوها. ويلاحظ كذلك أنهم لم يحتفظوا بأى رواسب دينية من خلال الرموز العلمانية ذات الأصول المسيحية، إذ إنهم لا يشتركون أصلاً في هذه الرموز بوصفهم يهوداً. كما أن غالبية أعضاء الجماعات اليهودية في غربى أوروبا، وجميع يهود الولايات المتحدة وكندا وأمريكا اللاتينية، عناصر مهاجرة، وبالتالي فهم عناصر حركية متحررة من القيم والمطلقات تبحث عن الحراك الاجتماعى.

وقد أدى كل هذا إلى علمنة اليهود بشكل حاد وبمعدل يفوق معدلات العلمنة بين معظم القطاعات الأخرى للمجتمع. ولذا، أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أكثر العناصر تحرراً من القيم التقليدية وغير التقليدية فى المجتمعات الغربية، وأصبح الإنسان اليهودى فى الغرب هو الإنسان الحديث بشكل نماذجى متبلور، لا انتماء له ولا جذور، لا يشعر بحرمة أى شىء ويتزع القداسة عن الإنسان والعالم. ومن ثم أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أكثر العناصر مقدرة على التحرك فى المجتمع العلمانى الحديث وأصبح لديهم من الكفاءات اللازمة للتعامل مع المجتمع العلمانى الجديد أكثر مما لدى بقية أعضاء هذا المجتمع من المسيحيين أو حتى العلمانيين ذوى الجذور المسيحية، فاستطاعوا أن يحققوا يروژاً وصعوداً بدرجة تفوق ما يحققه أقرانهم من القطاعات البشرية الأخرى فى المجتمع، ولكنه صعود من يستطيع أن يسبح مع التيار بكل قوة، لا أن يسبح ضده فيعوقه ويصدده.

وقد لاحظ أحد وزراء داخلية روسيا القيصرية وجود اليهود بأعداد كبيرة فى الحركات الثورية، فبين له أحد الحاخامات أن الشباب اليهودى كان بعيداً كل البعد عن الحركات الثورية والفوضوية حينما كان يتلقى تعليماً دينياً تقليدياً، وأن هذه الظاهرة لم تبرز إلا بعد أن انخرطوا فى المدارس العلمانية التى أسسها القيصرية.

٣- ويمكن أن نضيف إلى هذا أن اليهود كانوا يشكلون جماعة وظيفية وسيطة فى المجتمع الغربى لعدة قرون، فأصبحت سمات الجماعة الوظيفية من سماتهم الأساسية. ويوجد أعضاء هذه الجماعات داخل المجتمع وخارجه فى وقت واحد، فهم على هامشه لا يخضعون لقوانينه ولكن عليهم التعامل معه وعليهم أيضاً أن يفهموا هذه القوانين. ولأن علاقاتهم بالمجتمع علاقات موضوعية غير حميمة، فهم ينظرون إلى

المجتمع بطريقة تحليلية تفكيكية تعاقدية نقدية، وخصوصاً أنهم من القرب بحيث يمكنهم فهم آلياته، كما أنهم بعيدون بقدر يُمكنهم من الاحتفاظ بالمسافة النقدية. وأعضاء الجماعات الوظيفية في أى مجتمع هم من القطاعات الأولى التى تتم علمتها وتجربتها من القداسة وصبغها بالصيغة الموضوعية. وبالتالي، فإن أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة هم أول من يحمل الفكر العلماني النقى الدنيوى وينشره ويذيعه.

٤- يُقال إن النزعة المشيحانية عند اليهود، والتى تؤكد الانقطاع بين الحاضر والماضى، والتى أخذت شكلاً علمانياً عند المثقفين اليهود الغربيين، تساهم في إضعاف الأواصر التى تربط بين اليهودى وبين المعطيات التاريخية والاجتماعية، الأمر الذى يجعله أكثر رفضاً للمجتمعات التى يوجد فيها، وأشد عمقاً فى نقده لها وأكثر موضوعية. ويلاحظ أن المثقفين اليهود من أكثر العناصر تطرفاً فى الحركات الثورية والقومية والعلمية (تروتسكى - روزا لوكسمبورج ... إلخ).

٥- ويمكننا هنا أن نحاول تقديم فرضية قد تلقى بعض الضوء على بروز المثقفين اليهود فى الحضارة العلمانية، وهذه الفرضية تستخدم نموذج الحلولية الكمونية (وتُساعد معدلاتها داخل النسق الدينى اليهودى داخل الحضارة الغربية) لتفسير هذا التميز. ويمكن القول إن ثمة تشابهاً بنوياً شبه كامل بين وحدة الوجود الروحية (لا موجود إلا هو، أى الإله) ووحدة الوجود المادية (لا موجود إلا هى، أى المادة). وهنا، فإننا نذهب إلى أن بروز المثقفين اليهود فى الحضارة الغربية بدأ حينما بدأت هذه الحضارة فى بُنى أنساق فكرية حلولية كمونية (البروتستانتية - النزعة الإنسانية الهيومانية - النزعة العقلانية المادية). فهؤلاء المثقفون اليهود، بخلفيتهم الحلولية، وإنكارهم إمكانية تجاوز المادة، كانوا مهيتين بشكل كامل لامتلاك ناصية الخطاب الحضارى العلماني تحقيق البروز من خلاله. ولعل الأهمية المركزية لإسبنوزا تتضح من خلال هذا النموذج التحليلي، فهو أول مثقف يهودى ربط بين النسقين الحلوليين (الروحي والمادى)، وعادل بين الإلهى والطبيعى، ومن ثم فقد علّم الحلولية تماماً وجعلها تنصب فى الأنساق المادية والعلمية.

٦- يلاحظ أيضاً تركز اليهود فى حقل الإعلام، خصوصاً فى الصحافة والإذاعة، وهو ما جعلهم فى موقع يُمكنهم من تسليط الأضواء على الأنشطة التى يقومون بها وإعطائها من الأهمية ما تستحق وربما أكثر مما تستحق. كما أن اليهود الجدد (أى أعضاء الجماعات اليهودية الذين اندمجوا بل وانصهروا فى المجتمعات الغربية، ففقدوا أى

ملاحم يهودية مميزة، ومع هذا استمروا في تسحية أنفسهم «يهوداء» متمركزون في المدن، وهي مراكز صنع القرار في كل أنحاء العالم. فضلاً عن أنهم بانتقالهم إلى الضواحي لم يبعدوا كثيراً عن هذه المراكز، إذ إن معظم أعضاء النخبة في الولايات المتحدة يوجدون في هذه الضواحي. ويمكن أن نضيف أيضاً أن ارتفاع دخل المواطن الأمريكي اليهودي بالنسبة إلى المعدل القومي قد زاد من بروزهم، وكذلك تركزهم في بعض المهن البارزة مثل الطب والجامعات والمراكز العلمية.

٧- ويجب أيضاً التأكيد على أن بروز المثقفين اليهود في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، لا يعود إلى أنهم يهود، بل إلى أنهم أمريكيون يوجدون داخل الحضارة الغربية، وهي الحضارة المهيمنة على معظم المصادر الطبيعية في العالم، والتي نجحت في تأسيس بنيتها التحتية، وبالتالي بإمكان أى شخص يتمنى إليها أن يحقق كل إمكانياته الفكرية والإبداعية.

كما أن الحضارة الغربية، بسبب هيمتها على معظم أرجاء العالم، تنب نفسها صفة عالمية وتسلط على نفسها الأضواء. والمفكرون البارزون من أعضاء الجماعات اليهودية يتمتعون بهذه المزايا. ولعل ظاهرة العرب من أصل مصري أو لبناني أو فلسطيني وغيرهم (فاروق الباز - إدوارد سعيد) ممن يحققون بروزاً في الحضارة الغربية تلقى بعض الضوء على الظاهرة نفسها بين أعضاء الجماعات اليهودية. فلو قلنا لهؤلاء البقاء في بلادهم فلربما أجهضت إمكانياتهم بسبب الحدود المادية لمجتمعاتهم. وربما حتى لو تحققت إمكانياتهم لما وُصفت بالعالية ولما سُلطت عليهم الأضواء.

هذه هي بعض العناصر التي تصلح في مجملها لتفسير معظم جوانب هذه الظاهرة. ومع هذا، يجب ألا نَسْطُ في الاختزالية والواحدة فلا نعطي أى قدرة تفسيرية لليهود اليهودي في تميز العباقرة (والمنحرفين) من أعضاء الجماعات اليهودية. وكل ما نفعله هنا هو أننا نذكر على مثل هذا البُعد أى أولوية أو مركزية تفسيرية. فالْبُعد اليهودي لا يُفسّر تميز اليهود وبرزهم ولكنه يساهم ولا شك في تفسير حدثه ودرجته ونسبته.

ويمكن أن نقول إن آليات المجتمع العلماني التي أدت إلى بروز اليهود هي ذات الآليات التي قد تؤدي إلى اختفائهم وانصهارهم، فالمجتمع العلماني يزداد ترشيداً وتطبيعاً ويتطلب من أعضائه جميعاً أن يُعيدوا صياغة ذاتهم حتى تزداد كفاءتهم في الأداء العام، وهو ما يعنى ضرورة التخلص من كل الخصوصيات والتواءات. فإنسان عصر الاستنارة والعقل المادى إنسان عالمي لا يتمتع بأى خصوصية. كما أن عملية الدمج في المجتمع

العلماني لا تتم من خلال الدمج بين هويات دينية وإثنية مختلفة وإنما تتم من خلال نزع جميع الهويات أو إخفائها أو تهميشها حتى يكتب الجميع هوية علمانية عامة تزيد كفاءتهم في الأداء في رقعة الحياة العامة. وبما أن أعضاء الجماعات اليهودية ليسوا استثناء من القاعدة، فنحن نتنبأ بأن يتزايد اندماجهم وانصهارهم في الغرب إلى أن يختفى بروزهم ويصبحوا جزءاً لا يتجزأ من الآلة ذات الكفاءة الكبرى.

عسكري ومجرم من أعضاء الجماعات اليهودية:

ولتوضيح الأطروحة منضرب مثلين: واحداً من عالم الجريمة والفساد والثاني من عالم العقيدة والإبداع:

أما المثل الأول فهو جوزيف أوبنهايمر (١٦٣٥-١٧٠٣) وكان يُسمى أيضاً «يود سوس» أي «اليهودي سوس». وهو يهودي بلاط وعمول، وُلد في هابندلبرج (ألمانيا) لمثل يهودي متجول كان يقوم أيضاً بجمع الضرائب، ويُشاع أنه كان الابن غير الشرعي لفارس ألماني. تلقى في طفولته تعليماً دينياً حتى أصبح حاخاماً، ولكنه أثر العمل في الأمور المالية. ولم يكن مكثرًا كثيرًا باليهودية، إلا أنه لم يتنصر على عكس أخويه.

ويبين أسلوب حياته مدى عمق التغير الذي طرأ على حياة الجماعات اليهودية في أوروبا، أو على الأقل على قيادتها، وهي تغيرات لا تعلق أن تكون صدى للتغيرات التي لحقت بالمجتمعات الغربية. فأوبنهايمر لم يمارس أباً من شعائر اليهودية، إذ كان ربوياً أي مؤمناً بالرب الذي يحل في الطبيعة دون أن يؤمن بأي دين، شأنه شأن كثير من مثقفي عصر الاستنارة. وكان يحيا حياة كبار نبلاء أوروبا إبان عصر الملكيات المطلقة ويرتدي زي النبلاء المسيحيين. وكانت مكتبته مكوّنة من أعمال ألمانية في السياسة والتاريخ والقانون. وكان له منزل في كلٍّ من فرانكفورت وشتوتجارت على العرازال الأوربي، علّقت على حوائطها لوحات لمربرات وغيره من الفنانين الغربيين. وكان أوبنهايمر إنساناً حديثاً بمعنى الكلمة، طموحاً، يعني أن يحقق حراكاً اجتماعياً سريعاً. وقد تقدّم للإمبراطور بطلب الحصول على لقب النبيل، ولكن طلبه لم يُسجَب إليه. ويبدو أنه كان إنساناً جسمانياً لا يكف عن ملاحقة النساء، سواء كن من طبقة النبلاء أم من الخادومات. ورغم كل هذا، كان أوبنهايمر يتباهى بيهوديته، وهو ما يدل على أنه عرفها تعريفاً إثنياً خالياً من أي مضمون أخلاقي، وهو التعريف الذي عُُدَّ له الشيوع في العالم الغربي الحديث.

عمل أوبنهايمر مع قريه يهودي البلاط صموئيل أوبنهايمر، وجمع ثروة كبيرة إلى أن

أصبح هو نفسه يهودى بلاط (وهى وظيفة تشبه بالأساس وظيفة وزير المالية، ولكن يدخل ضمنها أيضاً الشؤون الخارجية والمخابرات) حينما أصبح الدوق كارل ألكسندر حاكماً لدوقية ورتمبرج، وكان الدوق كاثوليكيًا فى حين كانت جماهير دوقيته لوثرية. وكان يود تطوير دوقيته على أسس مركتالية تجارية ومطلقة، ولكنه كان يحيا فى ذات الوقت حياة شخصية فاسدة، ولذا نشأت عنده حاجة ماسة إلى المال. ومن هنا فإن أوبنهايمر، الذى كان إنساناً اقتصادياً بمعنى الكلمة، كان يود تعظيم الربح للدولة ولنفسه، وكان يعد عبقرية فى اكتشاف مصادر جديدة للربح. ويعد أن قام الدوق بعزل كل مستشاريه، أصبح أوبنهايمر مستشاره الوحيد تقريباً، فبذل قصارى جهده لتقوية قبضة الدولة على كل المصادر المالية عن طريق فرض ضرائب جديدة. كما احتكر بيع الملح والجلد والخمور والتبغ، وأسّس مصنعاً للخزف وآخر للححرير، وأنشأ داراً لصك النقود، وأقام أول بنك فى جنوبى ألمانيا. ولم يتوان أوبنهايمر عن توظيف كل من المسيحيين واليهود لتحقيق الربح، ففضط على الكنيسة لتودع أموالها فى البنك المركزى، الأمر الذى أثار حقد وغيظ الكنيسة ضده. وقام أوبنهايمر بتوطيد جماعة من اليهود فى ورتمبرج، وأوكل إليهم حق توريد المعدات الحربية وحقق من خلال ذلك أرباحاً كثيرة.

وقد تسبّب فساد الدوق فى إفقار جماهير دوقيته وتزايد السخط ضده. وحينما مات الدوق، ألقى القبض فى اليوم نفسه على أوبنهايمر الذى دافع عن نفسه بقوله إنه لم يفعل شيئاً دون أمر الدوق، ولكن المحكمة حكمت بإعدامه شنقاً. وقد كُتبت عدة روايات عن حياته. ويشير النازيون فى دعايتهم إلى أوبنهايمر بحساباته نموذج المموّل اليهودى العبقري، ولكن عبقريته من النوع الإجرامى فهو يستغل المسيحيين وينهب أموال الدولة ويُفسد الإناث من جميع الطبقات.

والواقع أن موقف النازيين من اليهود لا يختلف كثيراً عن موقف الصهانية، فكلهما يتزعم العبقرية اليهودية من سياقتها ويؤكد البُعد اليهودى على حساب كل الأبعاد الأخرى. ولكن لا يمكن فهم أوبنهايمر بوصفه يهودياً خالصاً يُعبر عن جوهر يهودى، وإنما يمكن فهمه بوصفه نموذجاً لإنسان العصر الحديث الذى بدأت تتحدد ملامحه منذ عصر النهضة فى الغرب. فأوبنهايمر ريبوبى، يضع نفسه خارج أى منظومة دينية، ولكننا نكشف أنه ليس ريبوبياً وحسب، بل وكان إنساناً طبيعياً يضع نفسه خارج أى منظومة أخلاقية. فقد كان أوبنهايمر إنساناً اقتصادياً حقيقياً يحاول تعظيم الربح، وإنساناً جسدانياً يحاول تعظيم اللذة، وهو فى كل هذا ليس نموذجاً فريداً على الإطلاق وإنما شخصية نماذجية: إنسان طبيعى لا تحدّه حدود أو قيود يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة.

أما يهوديته التي كان يتباهى بها فإنها لم تحدّد سلوكه الإجرامي ولا عبقريته المالية، فهو ابن عصره، أداة في يد الدوق/ الدولة، لا يختلف في هذا عن أيخمان وبريا وغيرهما من جزائري العصر الحديث البيروقراطيين، الذين يلبحون بمنهجية شديدة وحسبما يُصدر لهم من تعليمات لا يتجاوزونها.

أما المثل الثاني فهو مارك شاجال (١٨٨٧-١٩٨٥)، وهو رسّام روسي فرنسي، وكُدّ لأسرة حديدية ثقية (أسرة «سبجال»، ولكن شاجال غير اسمه أو غير طريقة نطقه) في قرية فاينبسك في روسيا داخل منطقة الاستيطان، وهي القرية التي خلّدها في أعماله والتي تشكّل الخلفية الإبداعية لمعظم هذه الأعمال. درس في عدة مدارس فنية في روسيا القيصرية، من بينها المدرسة الإمبراطورية لحماية الفنون ومدرسة سفانسيقا. ويلاحظ أن قراره بتعلّم الرسم كان يُعدّ تحدياً صارماً للتقاليد الدينية اليهودية آنذاك.

انتقل إلى باريس عام ١٩١٠ حيث درس في عدة مدارس للفنون بشكل متقطع، ثم انتقل إلى لاروش، وفي هذه المرحلة بدأت، ملامح تحدّد فنه، إذ بدأت تظهر الألوان الفاقعة (متأثراً بالمدرسة الروحية وجوجان) والمساحات الهندسية (متأثراً بالمدرسة التكعيبية)، لكن تكعيّبه لم تكن من النوع الهندسي الصارم، إذ إن المضمون يظل واضحاً والألوان تحتفظ بحيويتها على عكس التكعيبيين الذين ترجموا كل شيء إلى مكعبات وأشكال هندسية، بما في ذلك الأشكال منحنية الأضلاع، مع الابتعاد عن الألوان الطبيعية. كما بدأت تظهر موضوعات الطفولة، وعالم الأحلام المبهم والأشخاص الذين يطبّرون في الهواء والرموز والوجوه والأجساد المقلوبة، وعالم الأساطير الذي يتحدّى المنطق العملي المادي. كما تحدّثت النغمة الأساسية لأعماله، وهي نغمة طفولية فلاحية تحاول أن تنقل عالم الباطن والأحلام وكأنه العالم الحقيقي الوحيد. وفي عام ١٩١٤، سافر شاجال إلى برلين لأول معرض منفرد له، ومن هناك سافر إلى قريته فاينبسك حيث اضطر إلى البقاء فيها بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى. وفي عام ١٩١٥، تزوج من بيلا روزنولد التي ظلت مصدر وحى له في فنه. وعُيّن شاجال قوميساراً للفنون في فاينبسك عام ١٩١٨ ولكن سرعان ما نشبت الخلافات بينه وبين الثورة، فانتقل هو وزوجته وابنته إلى موسكو عام ١٩٢٠ حيث رسم عدة جداريات لمسرح الدولة التي تقدّم مسرحيات بدئية، كما رسم جدارياته المشهورة لمسرحيات جورجول وتشيكوف.

ترك شاجال الاتحاد السوفيتي عام ١٩٢٢، واستقر في باريس حيث انضم إلى جماعة الفنانين الروس اليهود المهاجرين فيما يُسمّى «مدرسة باريس» أو «المدرسة اليهودية».

وكانت أعماله، في الفترة التي قضاها في روسيا، ذات طابع غنائي وقي، وحيّة إلى حدّ ما، ولكن أعماله بدأت في الثلاثينيات تأخذ شكلاً أكثر ظلمة بسبب الأحداث في أوروبا، وقد استقر في الولايات المتحدة في الفترة من عام ١٩٤١ حتى عام ١٩٤٨، ثم عاد واستقر في فرنسا وعادت أعماله للغنائية القديمة. وبعد هذا التاريخ، اتسع نطاق الموضوعات التي يتناولها المواد والحامات التي يستخدمها، فرسم باللون الماء والجواش والزيت والطباعة وأقام بعض التماثيل واستخدم السيراميك. ونفّذ كثيراً من الأعمال بمعاونة الحرفيين. وقد ظلت طفولته المصدر الأساسي لأعماله.

والواقع أن علاقة شاجال باليهودية علاقة مُركّبة إلى أقصى حد، فهو لم ينكر قط أهمية خلفيته اليديشية، ولكنه صرّح أكثر من مرة بأنه ليس فناناً يهودياً، وإنما فنان يرسم لكل البشر. ولذا، فقد عارض شاجال محاولة بعض الفنانين اليهود المهاجرين (من روسيا إلى باريس) تأسيس مدرسة فنية يهودية. وعادة ما كانت تصريحاته هذه تُقابل باستهجان شديد من النقاد القسنيين اليهود. وعلى أي حال، فإن المثرات الفنية في أعماله الفنية غريبة، ولا يمكن فهمها إلا في إطار التطورات الفنية في العالم الغربي. بل نجد أنه، حتى على مستوى الموضوعات، يستخدم موضوعات وصوراً مسيحية، خصوصاً واقعة الصلب. ولعله، في هذا، تأثّر بعمق بالمسيحية الأرثوذكسية التي تؤكد واقعة الصلب على حساب واقعة القيام، كما أنه يستخدم الصور المسيحية للتعبير عن الموضوعات اليهودية. فالمسيح المصلوب يصبح هو اليهودي المذبذب. ولعل هذا يلقي ضوءاً على طريقة تناوله ليهوديته أو للموضوع اليهودي، فهو تناول لا يستبعد الأغيار، وهو لا يَسْقُط في ثنائيات التفكير الحلولي الحادة بل يحوّل اليهودي إلى نموذج إنساني يستطيع أي فرد أن يتعاطف معه لا أن يقف ضده. إن لوحاته عن الزواج والحب تعبّر عن احتفائه الشديد بهذه المواضيع الإنسانية. وقد أشار أحد النقاد إلى أن رسومات شاجال تشبه من بعض الوجوه الرسومات التركية أو الفارسية، وهو ما قد يشي بالأصول التركية (الخرزيرية) لفنه.

وقام شاجال بتنفيذ الشبايك الملونة (بالزجاج المصنوع) لمعهد يهودي واحد (معبد مستشفى الهاداساه في القدس)، ولعدد كبير من الكنائس المسيحية (من بينها الكاتدرائية الكاثوليكية في مئز، والكنيسة الكاثوليكية في آس في الألب الفرنسية، ونافذة ملونة ضخمة في الفاتيكان). ومن بين أعماله الأخرى، سقف أوبرا باريس، وجداريات دلو الأوبرا التابعة للكنولن ستر في نيويورك، وجدارية ولوحات قماشية وأرضية فسيفسائية للكنيسة، ونافذة ملونة ضخمة في مبنى سكرتارية هيئة الأمم. وقد عاد شاجال إلى موسكو عام ١٩٧٣ حيث قُتل له أول معرض منفرد. كما أسس متحف لأعماله في جنوبي فرنسا.

الفصل الثامن ماساداه: بين التاريخ المركب والأسطورة الاختزالية

المعرفة الإنسانية الحقة تصدر عن قراءة مركبة متعمقة للتاريخ تأخذ في الحسبان كل مستويات الواقع، وعن فهم خلاق للماضي في علاقته بالحاضر. فعن طريق مثل هذه القراءة وهذا الفهم نعرف أنفسنا، حدودها وإمكانياتها، ونعرف أيضاً اتجاه الأحداث. وبدون مثل هذه المعرفة التاريخية المتكاملة المركبة، يصبح الإنسان عبداً للحاضر مستغرقاً فيه تماماً، ويصبح الحاضر ذاته مقولة مجردة أو مجموعة من التفاصيل المتناثرة المبعثرة فاقدة الاتجاه يفرض عليها الإنسان أى تفسير وأى محتوى، أى أنه دون المعرفة التاريخية المتعينة يصبح الإنسان متجرداً من الحدود: إرادة مطلقة وشيء فاقد الإرادة في الوقت نفسه، تماماً مثل «إنسان الطبيعة» الذي يسير في الغابة حراً من كل قيود وحدود، ولكنه في الوقت نفسه عبد لكل قوانين الطبيعة وأهوائها ودائريتها العشية.

التاريخ والأسطورة الصهيونية:

والفكر الصهيوني فكر معاد للتاريخ. ولذلك، حينما يقرأ الصهاينة التاريخ فهم يحولونه إلى أسطورة بسيطة تختزل الواقع تماماً وتحوله إلى مجموعة من التفاصيل المتناثرة. وبدلاً من أن يكون أساساً للحوار مع الذات ومع الآخرين، يتحول التاريخ إلى مجرد تفاصيل تخدم تحيزات الإنسان وأهواءه. ولعل قراءة الصهاينة لتاريخ فلسطين، على أنها أرض جرداء خالية من السكان تنتظر ساكنيها الأصليين من اليهود، هو أكبر مثل على ذلك. وهي قراءة تشبه من بعض النواحي طريقة تعامل الحاروي مع الواقع، فهو يخفى عن الأنظار التفسيرات التي لا تعجبه ويبرز في الوقت نفسه تلك التي تعجبه، وهكذا لا يرى المتفرجون الأرب وهو في كم الحاروي ولكنهم يرونه حينما يخرج من القبة. وبغض الطريقة، يخفى الفلسطينيون بقدرة قادر من أرض فلسطين ويصبحون هم الذين

«غير اليهود» (على حد قول وعد بلفور). أما بضعة الآلاف من اليهود الذين استوطنوا فلسطين لأسباب دينية محضة، فإن وجودهم يعلن عنه بشكل عالٍ ومدوّ ويصبحون الشخصيات الرئيسية في الميلودراما الصهيونية الصاخبة.

ولا يكتفى الصهاينة بتشويه تاريخ فلسطين والفلسطينيين وحسب، وإنما يقومون أيضاً بتشويه تواريخ الجماعات اليهودية في العالم. والصهاينة في هذا متفقون مع أنفسهم إلى أقصى درجة. فتصور أن الأرض الخاوية تنتظر عودة سكانها الذين غادروها منذ عدة آلاف من السنين، يتضمن بشكل كامن أن هؤلاء السكان في حالة وله دائم وانتظار مستمر ورغبة عارمة في «العودة». هذا على الرغم من أن الأغلبية الساحقة ليهود العالم ظلت طيلة تاريخها تعيش في أنحاء العالم دون أن تبتدى أى رغبة واضحة أو مسترة في العودة. وها هي ذى الدولة الصهيونية قد أسست منذ ما يزيد على نصف قرن وغالبية الشعب اليهودى لا تزال ترفض بإصرار العودة لوطنها القومى، مما يضطر الحركة القومية اليهودية، أى الصهيونية، إلى رشوة أعضاء الشعب اليهودى للعودة، بل وتضطر أحياناً إلى إرهابهم حتى يعودوا!

والواقع أن طريقة معالجة الصهاينة لواقعة ماساداه هو مثل كلاسيكى لتشويه التاريخ وتسخيره لخدمة الرؤية الذاتية. و«ماساداه» كلمة آرامية تعنى القلعة، وهى آخر قلعة من قلاع اليهود تسقط فى أيدي الرومان فى أثناء التمرد اليهودى فى القرن الأول الميلادى. والقلعة تقع على صخرة مرتفعة منعزلة عند البحر الميت على حافة الصحراء، وتؤدى لها عدة ممرات: واحد يسمى «عمر الثعبان» والآخر يسمى «الصخرة البيضاء»، ولا يزال هذان الممران يُعرفان بهذين الاسمين حتى وقتنا الحاضر. ويذكر يوسفوس المؤرخ اليهودى أن الكاهن الأكبر جوناثان هو الذى أسسها وحصنها، وإن كانت بعض المصادر تذكر أنها أُسست فى عهد الملوك العبرانيين القدامى. وقد أعاد الحاكم اليهودى هيرود تأسيسها وتحصينها وأدخل فيها نظاماً متقدماً للرعى وتخزين المياه. وقد اهتم هيرود بالقلعة لتكون مأوى له يحمته به عند الحاجة من الشعب اليهودى الناصر ضده وخوفاً من خطر كليوباترا ملكة مصر.

وتذكر الكتابات الصهيونية/ اليهودية (مثل كتاب جريزيل: تاريخ اليهود) أن اليهود ثاروا ضد أعدائهم الرومان وقاوموهم ببسالة شديدة وتحصنوا بالقلع الموجودة على نهر الأردن التى ما لبثت أن تساقطت الواحدة تلو الأخرى، ولكن قلعة ماساداه كانت أشجع هذه القلاع، فقد حاربت بفسراوة تحت قيادة بطل يهودى من نسل عائلة قديمة نبيلة

معروفة بوطنيتها يسمى «إليازر». ولكن المقاومة الباسلة كان محكوماً عليها بالفشل، بل وكان المحاصرون يعلمون ذلك تمام العلم. وحينما اخترق الرومان جدران القلعة لم يجدوا ما يجيبهم سوى سكنون الموت. لقد أثار المحاربون الانتحار.

وقد أعطى الصهاينة هذه «الواقعة» مركزية فيما يسمى «التاريخ اليهودي»، وحولوها إلى أسطورة، ثم أحاطوها بالهالات الصوفية وجعلوا منها رمزاً للشعب الذي يفضل الانتحار على الاستسلام، وأصبحت هذه القلعة تجسيدا لفكرة «الشعب الواحد» الذي يختار دائما أن يعيش منفصلاً عن الأغيار في وطنه القومي، فإذا مُسَّت مقلساته القومية فإنه يشور ثورة عارمة لا تُبْقَى ولا تذر. وتساهم إسرائيل في إشاعة هذه التصورات الرومانتيكية عن الذات اليهودية فتقوم أسلحة الجيش الإسرائيلي بتريد يعين الولاء على قمة الماسداه، ويقسم الجنود أن «ماسداه لن تسقط ثانية»، كما يتم تنظيم رحلات لأنواع من السياح اليهود وطلبة المدارس الإسرائيلية للحج إلى القلعة. وتحرص إسرائيل على أن تدرج زيارة هذه القلعة المقدسة ضمن برنامج كل زعيم سياسى أجنبى يذهب إلى إسرائيل. وفي عام ١٩٦٩ أعادت إسرائيل رسمياً «دفن المتحرين» حتى تضرب الأسطورة جذورها في الوجدان اليهودى: أسطورة الشعب الذي يفضل الانتحار على الاندماج والتعايش!

ولكن النظرة الفاحصة المتأنية تثبت على التو أن المؤرخين الصهاينة قد بذلوا جهدهم في اختزال الواقع في الأسطورة الصهيونية البسيطة الواحدة عن طريق إخفاء كثير من التفاصيل التي لا تتلاءم مع رؤيتهم الاختزالية وعن طريق نزع الواقعة من سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي. فالتحريف اليهودي الذي كان يشكل الخلفية التاريخية الاجتماعية لواقعة ماسداه لم تكن ثورة «قومية» كما تدعى الكتابات الصهيونية، وإنما كان تمرداً اجتماعياً نشب تعبيراً عن شقاء الجماهير اليهودية وإفكارها على يد الأثرياء اليهود المتعاونين مع روما والذين كانوا يحكمون فلسطين لصالح الإمبراطورية ولصالحهم الشخصي، والذين كانوا يحاربون جنباً إلى جنب مع الرومان. فجيوش تيتوس الذي هدم الهيكل كان يساعده جيش يهودى بقيادة «ملك» اليهود أجريبا الثاني. كما أن بيرنيكى، أخت هذا «الملك»، كانت تنام في فراش الإمبراطور الروماني. وكلمة «الملك» (باللاتينية «دوكس» dux) هي مجرد لقب كانت الإمبراطورية الرومانية تمنحه لبعض كبار موظفيها شأنه شأن لقبى البروكرياتور والبريفيكوس.

وقد استمر الصراع الطبقي بعد ازدياد استغلال الرومان لمستعمراتهم في الشرق فتكون

تحالف بين الفريسيين (المعتدلين) والقناتين (المتطرفين). ولكن انتماء الفريسيين للثورة كان متردداً متخاذلاً، أما القناتين فكانوا المعصب الحقيقي للثورة لأن أعضائها أنوا أساساً من صفوف البروليتاريا الرثة التي كانت تتزايد بشكل كبير في فلسطين وفي الإمبراطورية الرومانية كلها. وقد وصل الصراع الطبقي إلى درجة كبيرة حتى إن الثوار اليهود قتلوا الوفا وألوفاً من أثرياء اليهود الذين تحالفوا مع الرومان.

أسقط الصهاينة هذا البعد الاجتماعي عمماً، ولذا تحول الصراع من صراع طبقي متعين داخل المجتمع اليهودي القديم إلى صراع أزلي بين اليهود والأغيار. ولنلاحظ هنا أن إسقاط أحد العناصر هو في واقع الأمر إبراز لعنصر إما غير موجود أساساً وإما يتسم بالهامشية، إذ إنه بإسقاط الصراع الطبقي يظهر إلى الوجود الصراع القومي الأزلي! كما أن إسقاط أحد العناصر يؤدي إلى عزل الواقعة عن سياقها مما يترتب عنه تغيير الصورة الكلية، ويمكن الصهاينة من فرض اتجاه ومعنى محددين على التاريخ. فواقعة ماساداه الانتحارية كما تقدمها التواريخ الصهيونية تفترض أن ما حدث في ماساداه هو القاعدة وليس الاستثناء. ولكن الدارس لتواريخ الجماعات اليهودية يلاحظ على التور أن «العبرية اليهودية» - إن استعرنا مصطلحاً صهيونياً - هي عبقرية التكيف والتلاؤم مع الأمر الواقع. ومن هنا كانت السمة الأساسية لتواريخ الجماعات اليهودية في أوروبا هو التحالف مع الطبقات الحاكمة أو مع الملك أو البابا أو أي سلطة قائمة لتضمن لنفسها البقاء والاستمرار (شأنها في هذا شأن كل الجماعات الوظيفية). والصهيونية ذاتها من أكبر مظاهر هذه المقدرة على التكيف والتعامل بكفاءة شديدة مع الواقع، فهي بحسبها العملى تحالف دائماً مع القوة الإمبريالية الصاعدة، ولذلك فقد نقلت مركز نشاطها في أواخر القرن التاسع عشر من الأسناتة إلى واشنطن مروراً ببرلين ولندن وباريس. والتكيف السريع والمقدرة على التنازل سمحتان من سمات العقليّة التجارية الكفاءة، فأعضاء الجماعات اليهودية ارتبطوا عبر تاريخهم بمهنة التجارة ارتباطاً وثيقاً. وإذا ما نظرنا لماساداه في إطارها التاريخي المتكامل لوجدنا أن يهود هذه المرحلة في فلسطين لم يتخلوا قط عن حيويتهم ومرونتهم وتكيفهم، فماساداه لم تكن سوى قلعة واحدة ضمن ثلاث قلاع أخرى، سقطت الأولى (هيروديام) دون مقاومة، واستسلمت الثانية (مكايروس) بعد مقاومة بسيطة، وقد تم استسلام المحاربين بعد أن وعدهم الرومان بالسلام والحياة، ولم تنتحر إلا ماساداه - أي أن ماساداه ليست القاعدة بأي حال، فالقاعدة هي تفضيل الاستسلام على الانتحار.

ولكن لمَ لمَ تستسلم ماسداه مثل القلاع الأخرى؟ تذكر الموسوعات اليهودية أن الثوار اليهود استولوا على ماسداه من الحامية الرومانية التي كانت تحتلها عن طريق «الحيلة» دون أى ذكر لطبيعة هذه الحيلة. وهذا مثل على أن إغفال عنصر له مقدرة تفسيرية من أهم آليات الاختزال. وواقعة الانتحار فى تصوورى لا يمكن تفسيرها بشكل مركب دون أخذ طبيعة هذه «الحيلة» فى الحسبان، إذ يبدو أن المتمردىن اليهود قد أقنعوا الحامية الرومانية بالاستسلام وإلقاء السلاح فى مقابل «الأمان»، وحينما فعلوا ذلك أبادهم اليهود على بكره أبيهم - ربما بسبب جهلهم بأصول الحرب أو بسبب تخلفهم الحضارى، فقد كان المقاتلون اليهود من الشحاذىن وأعضاء المصابيات الهاتمة فى الطرقات. لقد استسلم المتمردون اليهود فى القلاع الأخرى بينما لم يستسلم المتمردون فى ماسداه بالذات خشية المعاملة بالمثل!

وهناك احتمال أن يكون القائد الرومانى قد قام بذبح اليهود كما فعلوا هم بالحامية الرومانية قبل ستة أعوام من ذلك، ولكن يوسفوس المؤرخ اليهودى فرك قصة الانتحار الجماعى لأسباب خاصة به ستذكرها فيما بعد. وهكذا نجد أن إغفال ذكر «الحيلة» يحسن من صورة اليهود (وذلك لتوظيف التاريخ فى خدمة الرؤية الصهيونية الاختزالية) كما أنه جعل رفض اليهود للانتماج جزءاً أزلياً من الطبيعة البشرية اليهودية: ولترهبوا أبها العرب جانب شمشون الإسرائيلى الذى سيحطم القاهرة وبغداد وبيروت فى ضربة ذرية واحدة، والذى سيكس السد العالى وسيضرب المناطق الأهلة بالسكان حتى ولو أدى هذا إلى فاته شخصياً!

ومن التفاصيل التى يهملها التاريخ الصهيونى أن ماسداه لم تكن على جانب كبير من الأهمية، فنحن نعرف أن القائد الرومانى تيتوس رحل عن فلسطين بعد أن أخمد الثورة اليهودية ولم يشأ أن يضيع وقته فيما لا يفيد، فترك القلعة لحاكم فلسطين الرومانى ليفتحها بالطريقة التى يراها. فضرب الرومان الحصار حول القلعة لمدة ست سنوات ثم اقتحموها بعد أن اخترقوا الأسوار التى شيدها اليهود وبعد أن أضرموا النار فى سورها الخشبي ثم فى القلعة ذاتها. وإذا ما أخذنا فى الحسبان أن التمرد اليهودى كله لم يكن مصدر قلق كبير للإمبراطورية الرومانية لأن فلسطين لم تكن على جانب كبير من الأهمية، وإنما كانت مجرد بلد صغير يسبب شيئاً من الصداق للإمبراطورية التى كانت ترغب فى فرض «السلام الرومانى» على الشعوب ونجحت فى ذلك إلى حد كبير. وإذا ما عرفنا أن التمرد الشعبى اليهودى كان محكوماً عليه بالفشل من البداية بسبب قوة روما الإمبريالية (وكان يوسفوس

الذى زار روما يعرف هذا تمام المعرفة، ولذلك كان من دعاة الاستسلام). إذا ما عرفنا كل هذا، فإن واقعة ماسداه تفقد كثيراً من بريقها الأسطوري وتصبح واقعة لا أهمية لها في تاريخ البشرية أو في تواريخ الجماعات اليهودية ذاتها، تماماً مثل أنف كليوباترا الذى كان يظن بعض المؤرخين أنه لو طال قليلاً لتغير مجرى التاريخ!

فلافيوس كوميلكس،

ولكن من أكثر الأشياء قحة وتزييفاً إغفال الكتابات الصهيونية ذكر حقيقة أن هناك مصدراً وحيداً ومشكوكاً في أمره لواقعة ماسداه - هذا المصدر الوحيد هي كتابات المؤرخ اليهودى يوسفوس فلافيوس (٣٨-١٠٠ م) واسمه العبرى الأصلى هو يوسف ماتيناهاو هاكوهين! وهو سياسى وقائد عسكرى ومؤرخ يهودى من أسرة فريسية أرستقراطية وصفه أحد المراجع بأنه شخص شديد الطموح ولا ضمير له. وعلى الرغم من أن التعليم الذى تلقاه يوسفوس كان تعليمًا دينيًا يهوديًا وحسب، فإنه (كما يبدو) كان على دراية كبيرة بالعالم، فقد سافر إلى روما وتعرف على مدى قوتها واستتج عبث الوقوف أمام هذه القوة. وحينما نشب التمرد اليهودى عيته الحكومة اليهودية الجديدة قائدًا عسكريًا لمنطقة الجليل، وهي منطقة كانت معروفة بخصبها و ثرائها، كما أنها كانت تعد أهم منطقة من الناحية العسكرية، لأنه كان من المتوقع أن يأتى الرومان من الشمال وأن يقابلوا أول من يقابلوا تحصينات هذه المنطقة العسكرية. وحينما وصل الرومان، سرعان ما تساقطت التحصينات والمدن اليهودية الواحدة تلو الأخرى، فحاول يوسف هاكوهين الهرب ولكنه لم يفلح إذ أبقاه جنوده برغم أنفه (ويبدو أن علاقة هاكوهين بجنوده لم تكن طيبة بسبب الانتماءات الطبقية، فالقائد كان فريسيًا ثريًا مترددًا في قراراته على علاقة طيبة بالثرياء المتحالفين مع روما ويعيش وسط جنود قتالين من الفقراء). ثم فر القائد والجنود إلى أحد الكهوف، وهناك قرر الجنود الانتحار بطريقة جماعية. فقام هاكوهين بحمل الفرعة بنفسه بطريقة كفلت له أن يكون آخر المتحمرين، ثم أشرف على عملية الانتحار ذاتها. وحينما لم يبق إلا هو وشخص آخر أقنعه بالاستسلام للرومان بدلاً من الانتحار. وحينما مثل هاكوهين بين يدى القائد الرومانى فلافيوس فسبيان، ادعى النبوة وتباً للقائد الرومانى أنه يتظره مستقبل باهر وأنه سيتبوأ عرش روما. بعد هذا، قام هاكوهين المنبئ بحملة إعلامية («بروياجندا») على حد قول الموسوعة اليهودية) للترويج لنبوءته ثم غير اسمه من يوسف إلى يوسفوس واتخذ اسم القائد الرومانى اسمًا ثانيًا له وأصبح يُدعى يوسفوس فلافيوس.

كل هذه الحقائق النفسية تؤدي بنا إلى الشك فيما يقوله يوسفوس بخصوص ماساداه، بل ويمكننا القول إن هناك ما يمكن تسميته بـ «عقدة فلافيوس» أو «فلافيوس كومبليكس» (وليس الماساداه كومبليكس - على حد قول إستيوارت إل سوب). فهزيمة يوسفوس ثم إشرافه على انتحار جنوده قد تركت أثراً عميقاً فيه، وسببت له كثيراً من الآلام النفسية (فتحن نفترض أنه إنسان مثلنا يأكل ويشرب ويحب ويتعذب). فهذا الرجل الذي أشرف على ذبح إخوانه في الدين وفي القتال، والذي انسل كالشجرة من المحجين بعد أن أتى بفعلته، ثم تحول إلى داعية للرومان يقتل مع القوات الرومانية أينما ذهب مباشرة وداعياً للاستسلام للإمبراطورية، كان يشغل أهم منصب عسكري وكان مسئولاً عن الهزيمة. لا غرو إذن أن يحاول أن يحرز ما فشل فيه من انتصارات على الورق، وأن يعرض إخوانه الذين انتحروا بقطعة إعلامية باهرة، وكانت كتاباته من قبيل الإفراز لهذه الكومبليكس، ففيها نجد كل الفضائل والخلال الأسطورية التي لا يتحلى بها إنس ولا جان، خصوصاً إذا كان إنسياً ضحيقاً مثل يوسفوس فلافيوس (وهو في هذا يشبه من بعض النواحي صهاينة الولايات المتحدة الشطرنج، الذين يحضرون كل المهرجانات الصهيونية ويدافعون عن إسرائيل على صفحات الجرائد دفاعاً بطرلياً ثم يستمرون في حياتهم الباطلية العفنة - حسب مقاييسهم الطاهرة!).

وقد قضى يوسفوس بقية أيامه في روما حيث كتب بعض المؤلفات من أهمها كتاب تاريخ اليهود (٧٥م) حاول فيه أن يدافع عن أعمال تيتوس في فلسطين أمام اليهود. وأن يدافع أيضاً عن اليهود أمام الرومان. وقد حاول في الوقت نفسه أن يلتمس الأعذار لنفسه لانتشاقه على بني جلدته. وقد صور يوسفوس الحرب اليهودية من وجهة نظر «فريسية» على أنها حرب من صنع بعض المهووسين (أو القتاتين)، حرب لم يردها شعب اليهود وإنما فُرِضت عليهم من قبل جماعة من «اللمصوص» لم تترك إثماً دون اقتراحه. وكتابه الثاني قدم اليهود ذو طليعة اعتذارية، فهو كتاب يدافع عن اليهود ويصف عاداتهم وأخلاقهم بطريقة تمجيبهم إلى النفس، وهو في معظم كتاباته اعتذارية تسويقية. وقد وصفته الموسوعة اليهودية بأنه لا يعتد به مؤرخاً، فطموحه كان أساساً طموحاً أدبياً، ووصفت كبه بأنها ذات قيمة أدبية بالدرجة الأولى، ولكنه بقدره قادر تحول إلى مصدر أساسي ووحيد لواقعة تصبح ركيزة أساسية للرؤية الصهيونية.

هذا إذن هو المصدر الوحيد المعروف لواقعة ماساداه، وهو مصدر «أدبي» مشكوك في قيمته التاريخية. ونحن لو نظرنا بقليل من التمعن لحادثة ماساداه كما وصفها يوسفوس لوجدنا أنها تنصف بكثير من سمات الحوادث الميلودرامية:

• الموقف المبني موقف ميلودرامى للغاية لا مخرج منه البتة إلا بانفجار أبو كاليبسى ، فالأبرياء يحاصروهم الرومان حصاراً كاملاً وكأنهم يد القدر الذى لا راد لقضائه .

• يتخلل هذا العمل الأدبى «مناظر مؤثرة» ، كما أننا نجد مأسى الحرب ومناظرها الهائلة وقد صورت بشكل نابض بالحياة وتصل إلى الذروة فى البانوراما الخاصة بتحطيم الهيكل (على حد قول الموسوعة اليهودية) .

• يلاحظ تركيز يوسفوس على التفاصيل ربما ليزيد من استمتاع القارئ بهذا العمل الأدبى أو ربما ليمنحه من معاشية التجربة المثيرة بشكل مباشر . يقول المؤرخ اليهودى : «حينما استولى الرومان على القلعة كان الأثاث لا يزال محتفظاً بكل بهائه ، أما القمح فكان متوافراً وبكميات كبيرة ، والفاكهة كانت لا تزال طازجة وناضجة» . وإلى جانب كل ما تشتهيه الأنفس الإنسانية السوية ، كان هناك ما تشتهيه الأنفس العدوانية غير السوية ، فالقلعة كانت مزودة على حد قول يوسفوس «بكميات هائلة من الأسلحة تكفى عشرة آلاف رجل» (بينما كان عدد المحاصرين ستة آلاف فقط على ما أذكر) .

• تدور القصة حول شخصية بطولية خارقة البطولة ، أعنى شخصية إلعازر قائد اليهود المحاصرين ، وأول من توصل لفكرة الانتحار بعد أن تعرف على حقيقة الموقف أو المآزق العسكرى الذى وقع فيه هو وأصحابه وأتباعه . وأبعاد شخصية إلعازر كما رسمها يوسفوس أقرب إلى أبعاد شخصية شمشون ، يجمع إلعازر كل اليهود ويلقى فيهم خطبة عصماء يعقبها مناقشات ومداولات طويلة يقول فيها : «إن الإله الذى اختار الشعب اليهودى قد غير رأيه وقرر تحطيم شعبه ، والشواهد على ذلك كثيرة ، فقد قُتل عدد كبير من اليهود وسقطت القدس ذاتها ثم حُرقت وخُرِبت على يد أعدائنا وكنا نأمل فى البقاء [وليس الانتحار؟] ولكن الإله قد أقمتنا بأن كل آمالنا إن هى إلا هباء ، فالقلعة التى كنا نظن أنها لا تهزم [مثل جيش الدفاع الإسرائيلى] ثبت أنها لا تصلح وسيلة للخلاص . وعلى الرغم من أنه يوجد لدينا الكثير من الطعام والشراب ، فإن الخلاص نفسه فى حكم المستحيل ، بل إن النار التى كانت ترسل الرياح بلهبها على الأعداء ، صادت فهبت على الحائط الذى بيناه حاملةً اللهب علينا نحن – لا بحض إرادتها وإنما علامة على غضب الإله علينا بسبب ذنوبنا العديدة» (كانت الرياح قد هبت على النيران التى أضرمتها الرومان حول القلعة فلفحتهم ألسنة اللهب ، فقرر اليهود المحاصرون أن هذه ولا شك هى إرادة الإله ، ولكن حينما هبت الرياح فى اتجاه مضاد نيقن إلعازر أن هذا ولا شك هو علامة غضب الإله) . ويطلب إلعازر فى نهاية الخطبة

أن يُقتل الأطفال أولاً ثم الزوجات ثم «يقتل الواحد منا الآخر». ولكن قبل كل شيء فلتسلف نفودنا وقلعتنا بالتيران، حتى يخفق الرومان في الإمساك بأجسادنا أو الاستيلاء على أموالنا مما سيدخل على قلوبهم الحزن» (وهذه تفاصيل غير بطولية من وجهة نظر أدبية محضة، فالبطل التراجيدي الحقيقي ذو الأبعاد الشمشونية لا يذكر أموراً دينوية مثل النفود، فما بالك بإليعازر الذي يساويها بجسده بل بالقلعة الشامخة ذاتها - رمز وحدة الشعب اليهودي؟! إن في هذا تطليحاً وأيما تسطيح وتغريباً للأسطورة من محتواها البطولي الخرافي. . هل سمع أحد عن المبالغ التي كان يحملها يولييس أو حتى الإسكندر المقدوني؟!).

♦ دارت بعد الخطبة - كما قلنا - مناقشات ومداولات دونها يوسفوس بنشاط شديد. ولا ندري إن كان أحد المتداولين قد أشار إلى أن الانتحار ليس إحدى الفضائل اليهودية وأن الدين اليهودي ينهى عنها، فالفرد اليهودي حسب التشريع اليهودي لا يملك حياته أو نفسه، (حسبما جاء في موسوعة الدين اليهودي لوريلوسكي)، ولهذا يجب دفن اليهودي الذي يتنحّر خارج مقبرة اليهود أو إن دُفن فيها فهو يُدفن منفصلاً («ودفن المتنحرين» لهذا السبب ليس عادة يهودية وإنما بدعة صهيونية/ إسرائيلية غير دينية). ولا ندري إن كان أحد المتداولين قد أثار مع إليعازر مشكلة معرفته للإرادة الإلهية وأن ادعاء معرفة هذه الإرادة هو ادعاء للألوهية. ومهما كانت طبيعة المداولات، فإن قرار الانتحار قد اتخذ ونفذ. وتصل الأحداث الثيرة إلى قمتها في «المنظر الأخير» حينما ينظر آخر الأحياء في ماساده إلى الجثث ليتأكد من أن الجميع قد ماتوا. . . وحينما يتأكد من ذلك يضرع النار في القلعة، ويقرة ساعديه يضمخ سيفه كله في جسده ويخر صريعاً إلى جوار أثاره - فهل هذه هي النهاية؟!

♦ لا إنها ليست النهاية، وإنما هي نهاية «القصة داخل القصة»، وهي حيلة بلاغية معروفة كنت أدرسها مع طالباتي في الجامعة في محاضراتي عن الشعر الإنجليزي. فالقصة إذا كانت غير معقولة ولا يمكن تصديقها، يحاول الكاتب عادة أن يعفى نفسه من مسئولية تقديمها مباشرة للقارئ ويلجأ لخلق شخصيات قصصية تقف بين عالم الواقع وعالم الهم وتقوم بحكاية القصة الرئيسية بنفسها. ومن هنا كانت التسمية «قصة داخل قصة»، وعادةً ما تمثل القصة الأولى الإطارية مرحلة وسطاً بين عالم الحقيقة وعالم الهم وذلك حتى لا يياغتنا الانتقال من العالم الأول إلى العالم الثاني. وهذا هو ما فعله يوسفوس القصص الماهر بقصة ماساده. . . فكل التفاصيل والخطب والمناقشات

والمداولات والمناظر الأخيرة المؤثرة التي ذكرها، ما كان في مقدوره أن يعرضها علينا مباشرة وما كان بمستطاعه أن يتركها دون ذكر مصدرها! لذلك يذكر المؤرخ أن الجميع قد لقوا مصرعهم بهذه الطريقة البطولية ما عدا إحدى قريبات إليعازر- امرأة «تفوق الأخريات حصافة وعلماً» (تشبه يوسفوس من بعض الوجوه وتفر مثله من الانتحار الجماعي حتى تخلد ذكرى ماساداه!)، وتهرب هذه المرأة ومعها ثلاثة أطفال وامرأة عجوز، وينهبون إلى مكان يختبئون فيه ولا يراهم أحد. هذه المرأة التي تمثل القصة الإطارية المرحلية هي التي سمعت الخطبة وهي التي سجلتها بكل حذافيرها من أجل الحقيقة والتاريخ والعلاقات العامة، وأعتقد أن مدمنى الأفلام الملوذرامية يعرفون ضرورة إنقاذ فرد أو اثنين في آخر لحظة ليقصوا علينا تفاصيل الكارثة المهرولة وإلا وقعنا في مشكلات لا حصر لها ولا عدد بخصوص الحبكة! والعهد دائماً على الراوي!

* ووصفنا لتولريخ يوسفوس بأنها أعمال أدبية ليس من قبل التحصف في شيء، في «الموسوعة اليهودية» ذاتها تصف هذه التواريخ بأنها «أعمال أدبية راقية - أوصافها ملحمية بمعنى الكلمة» و«مناظرها مؤثرة بشكل مر».

ووصف الموسوعة لكتابات يوسفوس لا يختلف كثيراً عن وصف هرتزل لفكرة الدولة اليهودية، فهو يصفها في مطلع مذكراته بأنها «فكرة أدبية» و«قصة رائعة» - أي أنها شيء متق مع نفسه، صورة مجازية أو أسطورة اختزالية تولد في وجدان الصهاينة ثم تحاول أن تفرض نفسها على الواقع التاريخي المركب بقوة السلاح. ولعل هذا الجانب «الأدبي» أو «الأسطوري» في العقل الصهيوني هو الذي يفسر تضخم الجانب الإعلامي في الصراع العربي/ الإسرائيلي، فهو صراع يتم جانب كبير منه خلال الإعلام والصحافة والكيب والقصص والكلمات (ولكن، مع اندلاع الانتفاضات المتتالية، فقد هذا الصراع كبيراً من برقه الإعلامي، فالمنايخ والنماء السائلة تغطي على الأكاذيب الإعلامية والقصص المفبركة).

نحن، إذن، نتعامل مع عالم أسطوري اختزالي وليس مع عالم تاريخي مركب، ولكننا حتى لو جردنا الواقعة من الإضافات اليوسفية الأدبية ونظرنا لها بوصفها واقعة تاريخية أو حتى حدثاً إمبريقياً فإننا نكتشف أنها تحيط بها كثير من الشكوك. نعم يوجد مكان يسمى ماساداه، ولكن التساؤل يظل قائماً عن الواقعة نفسها بوصفها حدثاً إمبريقياً. فبعض الباحثين، ومن بينهم الباحثة اليهودية ويس روزمارين (جوش بوست ٢٤ آب - أغسطس ١٩٧٣) أعلنت أن نتائج دراستها تؤكد أن قصة ماساداه محض خرافة وأسطورة، وأنه لا يمكن التدليل على سلامة الاكتشافات الأثرية التي تستند إليها هذه القصة.

كتاب الجنرال

يلذوب التاريخ إذن، وتتحول مأساداه إلى واقعة، بل وواقعة مشكوك في مصدرها وأمرها، يفرض عليها أى اتجاه وتُحمّل بأى محتوى. وبهذا، يصبح التاريخ مسألة برواجندا وعلاقات عامة. لا غرو إذن أن تكلف الحكومة الإسرائيلية الجنرال بيجال يادين رئيس أركان حرب الجيش الإسرائيلي ليكتب عن الواقعة. وقد وصف بن جوريون الجيش بأنه «خير مفسر للتوراة»، وما هو ذا قد أصبح «خير مفسر للتاريخ» أيضاً، ولكن التوراة - حسب التصور الصهيونى - هى كتاب تاريخ مقدس. وحيث إن الهدف هو فكرة التاريخ من أجل العلاقات العامة، فإن التقيب عن هذه الآثار تصاحبه ضجة دعائية ضخمة ويظهر فى نهاية العملية كتاب ضخم مصور عنوانه: مأساداه: قلعة هيرود ومقاومة القناتين الأخيرة - تأليف الجنرال بيجال يادين.

ويدل عنوان الكتاب على أنه كتاب تاريخ، ولكنك تقلب صحفاته عبياً دون أن تجد أى أثر للتاريخ فيه، فهو كتاب «تقيب عن الآثار» وحسب. وهذا أمر منطقي للغاية، لأنه إذا كانت مأساداه واقعة إمبريقية ثابتة تقف خارج أى سياق تاريخى فإن الاهتمام بها يترجم نفسه إلى اهتمام لا بالنقض التاريخى الحى وإنما بالنحف والآثار، فهى أشياء إمبريقية نهائية (تماماً) مثل الملودراما التى تسم بأن عناصرها واحدة نهائية متفجرة! إن أى كتاب عن حادثة ما ذات أبعاد تاريخية حق لا بد له من أن يركز على الأسباب وعلى النتائج، ولا بد للمؤلف من أن يحاول أن يقيم البنية التاريخية التى يدرسها لا بوصفها بنية مغلقة على نفسها وإنما بوصفها بنية مركبة فى علاقتها بالعوامل المكونة لها (عوامل نشوء وتكوين البنية)، كما أن المؤرخ الحق هو من يحاول التوصل لبعض الأنماط من الظاهرة التى يدرسها حتى تساعدنا هذه الأنماط فى التعامل مع واقعنا. فالظاهرة التى لا أستخلص منها أى معرفة والبنية المتعلقة على ذاتها والتى لا تشير إلى أى شىء خارج نفسها لا يمكننا أن نفعل بها شيئاً سوى إسقاطها من حساباتنا تماماً (كأنها الأحلام أو الكوايس أو الحواطر العارضة).

لا يسأل الجنرال عن مدى موضوعية وحياد مصدره التاريخى - يوسفوس - ولا عن الانتماءات الطبقة أو الدينية لمؤلفه، ولا يسأل عن الأسباب التى أدت إلى حدوث الواقعة وإنما يقدم لنا البنية التى يدرسها بحسبانها «حقيقة نهائية» و«أمر واقع» و«فكرة مطلقة» (وهى مطلقة لأنها نهائية ولا تشير إلا إلى نفسها - وهى فى هذا تذكرنا بمصطلحات الصهيونية الليجالية المتعلقة على ذاتها، مثل «أرض الميعاد» و«الأمر الإلهى» و«الحدود الأمنة»). ففى كتاب يقع فى ٢٦٧ صفحة هنالك وصف للواقعة (وصف وحسب) فى أقل

من ست صفحات (معظمها صور)، وبعد هذا نسمع بكثير من التفصيل الممل عن انتصارات ياديين ومجموعته الأركيولوجية، وعن عدد المتطوعين الذين اشتركوا في الحفريات، بل وصورة من طلب التطوع والمقشة التي استُخدمت في كنس ماسداه والرواد الأول الذين بدءوا التفكير في التقيب عن ماسداه... إلخ. ثم تظهر الواقعة مرة أخرى قبل خاتمة الكتاب في فصل بعنوان «النهاية الدرامية»، حيث يقوم ياديين بإعادة بعث التقاليد الأدبية الصهيونية ويعالج التاريخ بحسبانه شيئاً مثيراً يوظف في التأثير على الرأي العام وليس ظاهرة تستخلص منها القوانين الإنسانية العامة والأنماط المتكررة.

وفي إطار هذه النبرة والتصور الإعلاميين، يمكننا تفسير كثير من جوانب الكتاب واهتماماته. فمثلاً، يتم تسييط الأضواء على اكتشاف الحمام الطقوسي لأن مثل هذا الاكتشاف يصلح مناسبة إعلامية ضخمة، وبالفعل يحضر الحاخام ديفيد مونتيريج (الخير في الحمامات الطقوسية وقوانينها) تحيط به كوكبة من أتباعه ومريديه الحسيدين. وقد بدأ الحاخام في قياس الحمام ليرى ما إذا كان يتفق مع القوانين الدينية أم لا. وعلا القلق النفوس وتهددت الأنفاس ولترسم تعبير جدى على وجه الحاخام، ثم عقد حاجبيه كأنه فى شك مما إذا كان الحمام «كوشراً» (أى شرعياً) أم لا. ولكنه بعد أن أتم فحصه بعناية فائقة، أعلن بوجه تشع منه البهجة أن الحمام من أحسن الحمامات على الإطلاق؛ فهو يتفق مع قوانين الشريعة» (كتاب الجنرال ص ١٩٦). وبطبيعة الحال، لم يدع الجنرال الفرصة تمر دون أن يقوم بتصوير الحاخامات بنفسه. وأنا أعلم طالباتي أن الأعمال الأدبية الناجحة لا بد وأن تشوق القارئ طامعاً، وأن الأديب الناجح يعرف كيف يصل بعمله إلى قسم فرعية قبل أن يصل إلى الذروة النهائية، والواقع أن ياديين قد فعل ذلك على أحسن وجه. وأنا لا أعارض الصورة المجازية ولا أرفض الكتابة الأدبية، بل وأرى أن اللغة المجازية لها دور أساسى فى عالم التكنولوجيا ذى البعد الواحد وفى العملية الإدراكية، ولكننى أقف بضراوة ضد اللغة المجازية التى تدعى أنها الواقع التاريخي، ففى هذا خلط وأى خلط بين المستويات، تماماً كما فعل هرتزل حين خلط بين الأسطورة والواقع، وكما يخلط بعض اليهود بين التوراة والتاريخ، وكما يخلط الصهاينة بين أرض الميعاد وفلسطين، وكما يخلط الإسرائيليون بين الحدود المقدسة والحدود الأمنة والحدود التاريخية والحدود الفعلية والحدود المثالية والحدود الممكنة!

وإلى جانب الحاخامات الحسيدين، هناك المتطوعات من الدول الإسكندنافية (وما أدرأك ما الدول الإسكندنافية!) مرتديات البكىنى. وأنا من المؤمنين بأنه لا توجد ضرورة

ملحة لنشر صور الباحثات بالبكىنى فى كتاب له أبعاد قومية/ تاريخية/ دينية اللهم إلا إذا كان هناك علاقة عضوية بين الصور وبين موضوع البحث . وحتى إن نُشرت صورة من هذا النوع فليس هناك من ضرورة للتعلق على المايوه! ولكن كتاب الجنرال الأركيرلوجى عن ماساداه توجد به صورة فتاة ترتدى البكىنى كُتبت تحتها هذه العبارة «أكبر صعوبة تواجه من يعيش فى ماساداه هو الحرارة المرتفعة بعد هطول المطر . . . والمايوه البكىنى (وليس الانتحار؟) هو أحد الحلول لهذه المشكلة» . ولأن الهدف هو العلاقات العامة، كان لابد من أن تدعم هذه الحقائق المنعشة بالصور (تماماً مثل إعلانات الكوكاكولا المصادفة للأيديولوجية والفكر!). وبالفعل نرى صورة المناضلة الحسنة شاهداً ناطقاً على شيء لا أعرفه بالضبط، إذ يبدو أننى لا يمكنى استخلاص قوانين عامة من مثل هذه الصورة، فالجسد المجرد بيئة مغلفة على نفسها . . أمر واقع وحقيقة مطلقة! ولكن زوجتى - التى تفهم فى أمور الدنيا النسائية أكثر منى - أخبرتنى بعد نظرة عابرة أن بشرة الفتاة لم تلوحها الشمس، وأنه يبدو أنها خلعت ملابسها كي تلتقط لها الصورة . وما يدعم من شكوكنا السياحية الإعلامية (لأنها شكوك لا علاقة لها بماساداه ولا بالتاريخ ولا بأى شيء إنسانى) أن الفتاة تمسك فى رقة متناهية بمنخل تمسك بجوانبه الآخر امرأة ترتدى ملابسها كاملة بل وترتدى إشارياً! هل هو استخدام الـ «السيكس أبيل» (Sex appeal أى «الجاذبية الجنسية») من أجل تدعيم أسطورة ماساداه ومن أجل التفسير البكىنى للتاريخ؟ ولكن هل يمكن لفتاة مرتدية البكىنى أن تثبت شيئاً أو تنفى شيئاً عن أى شيء يخرج عن النطاق الصغير لجسدها مهما كان جماله ومهما كانت جاذبيته؟

ويترج الكتاب التضالى بفصل عن مجموعة الطوايع والميدالية التذكارية التى أصدرت بمناسبة اكتشاف ماساداه . لكن الكتاب لا يذكر شيئاً عن ثمنها الأصلي وثمنها الحالى والأرباح التى سيحققها الهواة فى المستقبل الزاهر وفى الأيام الوردية المقبلة . وفى الكتاب إشارات كثيرة لها دلالات عميقة؛ فالكتاب ينهنا إلى أن أول من اهتم بموضوع التنقيب عن ماساداه هم أعضاء الإرساليات الأمريكية فى فلسطين، ولعل هذا الاهتمام الأمريكى/ الصهيونى الإسرائيلى هو مؤشر آخر على مدى عمق الارتباط الوجدانى بين الشعب الأمريكى وأعضاء التجمع الاستيطانى فى فلسطين، وهو ارتباط يتخطى أحياناً المصالح الاقتصادية الفاتية، فالوجدان الأمريكى والإسرائيلى يرتبطان بالريادة والعنف ومعاداة التاريخ والاستيطان والإبادة .

إن بعض الصدف قد ترقى إلى مستوى الرمز، ولعل جنسية أمين متحف ماساداه

وجنسية زوجته هي إحدى هذه الصدف الرمزية، فكلاهما يأتي من دولة استيطانية مبنية إما على الإبادة وإما على الإحلال. فأمين المتحف يهودي من جنوب إفريقيا، أما زوجته المرشدة فهي يهودية من الولايات المتحدة، وكلاهما هاجر ليمش في ظلال المتحيرين!

ولكن لم نبحث عن الصدف لتحويلها إلى رموز، والكتاب ثرى بالقصص الغنية بالدلالات الجاهزة! يقول يادين في كتابه إنه بعد أن قام اليهود بطرد الرومان من ماساده عاشوا فيها لمدة ست سنوات كجماعة تحيا حياة «عادية للغاية» دون تدخل من أحد. وقد فاجأتني عبارة «عادية للغاية» لأنه من المسير للغاية على أي إنسان استخدام مثل هذه العبارة لوصف الحياة داخل قلعة محاصرة لمدة ست سنوات. قد تكون حياة بطولية أو انتحارية أو استشهادية أو نيتشوية، سمها ما شئت، ولكنها لا يمكن أن توصف بأنها «عادية». ولكن تصورنا لما هو «طبيعي» أو «عادي» هو في نهاية الأمر أساسى لتصورنا للحياة كما ينبغي أن تكون. والواقع الإسرائيلي كما يتخيله الصهاينة هو «واقع منفصل مسلح محاصر»، وبهذا تصبح ماساده الطبيعية وال«عادية للغاية» القاعلة وليست الاستثناء.

اليعازر الجديد

من صفات النماذج المركبة أنها لا ترى المعلومة في إطار نخط، وهذا ما لا يفعله الصهاينة لأنهم يدورون في إطار النماذج الاختزالية. وما سنحاول أن نفعله في بقية هذا الفصل أن نحدد معنى المعلومة من خلال ربطها بمعلومات أخرى، بحيث تدرك المعنى من خلال النمط المتكرر.

ورد في كتاب يادين نقلاً عن يوسفوس هذه العبارة: «لم يفر اليعازر، ولم يسمح لأحد بالفراق». وقد استرعت انتباهي هذه العبارة الرهبة لأنها تفترض أن القرار لم يكن بالإجماع، فقد كان هناك من يريد الاستسلام والبقاء. ولكن اليعازر الذي يدعى معرفة إرادة الإله (ومسار التاريخ اليهودي الذي يعبر عن هذه الإرادة) قرر فرض ماساده فرضاً.

والحركة الصهيونية هي تيد لهذا النمط، فهي لا تختلف كثيراً عن اليعازر في رؤيته الانتحارية. فهي تدعى لنفسها محورية تاريخية لا تمتلكها. وانطلاقاً من هذه الشرعية الوهمية، فإنها تقف ضد مسار التاريخ، وتفرض على اليهود تصوراتها بخصوص ما تسميه «الشخصية اليهودية الانتحارية». ثم تلقى بالاسرائيليين في أتون الحرب المرة تلو المرة، مدعية أن الجحيم الإسرائيلي والوطن اليهودي المنفصل هو الفردوس الأرضي

الحقيقي الذي يطمح إليه كل يهودى سوى واسم المعرفة النبوية الباطنية «للحقيقة»، سلمت الصهيونية يهود أوروبا إلى النازى فى نظير تسلمها النخبة الصهيونية الحقيقية (نخبة) من أفضل العناصر البيولوجية كما قرر أيجمان)، واسم هذه المعرفة أطلقت النيران على يهود العراق ليهاجروا إلى أرض الميعاد.

واسم هذه المعرفة، ارتكبت عدة وقائع انتحارية.. . فى أواخر الثلاثينيات من القرن الماضى حاولت سلطات الانتداب البريطانية وقف الهجرة الصهيونية غير الشرعية لفلسطين لأسباب عدة لعل من أهمها أن أهل البلاد كانوا يقاومون هذه الهجرة (الاستيطانية/ الإحلالية) بكل ما أوتوا من قوة، مما جعل مسألة الحفاظ على الأمن الداخلى فى فلسطين مسألة معقدة للغاية، هذا فضلاً عن أن البطالة كانت قد وصلت إلى أعلى معدل لها فى تاريخ فلسطين. ويبدو أن الإنجليز كانوا غير متحمسين للهجرة اليهودية لا لهذه الأسباب الداخلية آنفة الذكر وحسب، وإنما أيضاً بسبب اعتبارات خاصة تتعلق بصراعهم العسكرى مع النازيين، إذ يبدو أن الهجرة اليهودية غير الشرعية كانت تتم بموافقة وموازرة الجستابو الذى كان يريد إثارة الاضطرابات والقتال فى المستعمرات الإنجليزية. بل وكان يستخدم الهجرة اليهودية فى كثير من الأحيان وسيلة يتسلل عن طريقها الجواسيس النازيون لمنطقة الشرق الأوسط.

لكل هذه الأسباب، حاولت السلطات البريطانية تحويل سيل المهاجرين اليهود من فلسطين إلى أى مستعمرة إنجليزية أخرى. ولكن السياسة الإنجليزية، التى كانت تأخذ فى الحسبان مصالح الإنجليز والعرب بل واليهود أنفسهم، كانت تتعارض مع الرؤية الصهيونية، ولذلك أخذ الصهاينة زمام الأمور فى أيديهم وحاربوا من أجل رؤيتهم بكل بطولة وانتحارية مضحين بحياة مئات من المهاجرين اليهود. فى ديسمبر سنة ١٩٤١ وصلت سفينة ستروما وهى سفينة ماشية قديمة متهالكة موشكة على الغرق إلى ميناء إستنبول حاملة ٧٦٩ مهاجراً يهودياً غير شرعيين من البلقان، فمنتهم السلطات التركية من النزول. واقترحت السلطات البريطانية إرسالهم لأى مستعمرة بريطانية. ولكن الوكالة اليهودية، انطلاقاً من رؤيتها الصهيونية الاختزالية لليهود بوصفهم يهوداً لا يمكنهم العيش إلا فى الأرض اليهودية، كانت مصممة على أن يذهب المهاجرون إلى فلسطين، وفلسطين وحسب. ولمدة شهرين دخلت الوكالة اليهودية فى مفاوضات طويلة مع السلطات البريطانية من أجل الحصول على تأشيرات، ولكن السلطات البريطانية رفضت ولم توافق على إصدار تأشيرات إلا للأطفال بين سن ١١ و١٦. وحينما تحرك

القارب في ٢٤ فبراير، غرق في وسط البحر بعد حدوث انفجار، ولم ينج إلا فرد واحد، وأعلنت الوكالة أن الحادث كان حادث «انتحار جماعي» وألقت باللوم على السلطات البريطانية - وليس من الصعب تخمين سبب الانفجار.

ولكن إذا كان هناك مجال للتخمين في حالة السفينة ستروما، فإن حادثة السفينة باتريا لا تترك مجالاً للشك في أن فلافيوس كوميلكس لا يزال قوياً في الأوساط الصهيونية! ففي ٢٤ نوفمبر ١٩٤٠ كانت سفينة باتريا تحمل بعض المهاجرين اليهود غير الشرعيين تمهيداً لترحيلهم لجزر موريشيوس. ولكن، في اليوم ذاته، ضرب جرس الإنذار في السفينة وطلب من الركاب أن يقفوا طلباً للنجاة ثم سمع صوت انفجار. وفي أقل من ربع ساعة غرقت السفينة وقُتل في هذا الحادث ٢٤٠ مهاجراً وعدد من رجال الشرطة، وأعلنت الوكالة اليهودية كالمعتاد أن الحادث هو انتحار جماعي - فقد أثر المهاجرون الموت على البعد عن الوطن الصهيوني! ثم بدأت التسويغات الأدبية، فقام آرثر كوستلر (يوسفوس العصر الحديث) بالتعبير المنمق عن وجهة النظر الصهيونية: «لقد نسف المسافرون سفينتهم لأنهم وصلوا إلى نهاية رحلتهم (الموقف الميلودرامي والنهايات المتشجعة دائماً!)، فقد كانوا مهدين لا بالترحيل إلى أوروبا وإنما إلى جزيرة استوائية دون أي أمل في العودة. ولكن هؤلاء القوم كان عندهم حساسية ضد الأسلاك الشائكة، وحينما يصل المرء إلى هذه المرحلة فإنه لا يمكنه الاستماع إلى صوت السلطات المتعلل، وإنما إلى صوت يوم... يوم!! وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٤٩ أي بعد مرور ثمانية أعوام من تاريخ إثبات لجنة التحقيق في الحادثة أن الانفجار كان متعمداً، وأن الذي قام به مجموعة منظمة من الإرهابيين الصهاينة الذين تسللوا من الشاطئ وفجروا القارب دون استشارة المهاجرين. وقد قيل آنذاك إن هذه العصا تسمى لجماعة إرجون الإرهابية! ولكن ثبت فيما بعد أنها لم تكن جماعة أرجونية/ إرهابية وإنما كانت منظمة الهاجاناه التابعة للوكالة اليهودية ذاتها هي التي فجرت السفينة لمنع سفرها وذلك لإثارة الرأي العام العالمي ضد بريطانيا وللتحريض على إلغاء القيود المفروضة على الهجرة اليهودية إلى فلسطين.

ويقال إن الفرض الأصلي من العملية كان هو تفجير مونتور باتريا وحسب حتى تتعطل، وأن السفينة نسفت بأكملها عن طريق الخطأ (ويدو أن التكنولوجيا الصهيونية مدمنة أكثر من اللازم - قارن حادثة ليرتي على سبيل المثال). ثم اخترعت فكرة الانتحار الجماعي فيما بعد للتغطية والتموية. وفي اجتماع عقد عام ١٩٤٢، احتج رئيس الوكالة

اليهودية في ألمانيا على السيادة الصهيونية المعادية للإنجليز، ولحق - لح وحسب - إلى أن حكاية انتحار باتريا الجماعي «برويجندا» فارغة، فقام أحدهم بمحاولة اغتياله في أثناء عودته لمنزله في نفس ذلك اليوم!

ويبدو أن البرويجندا الصهيونية نجحت في تغليف الانتحار وترسيخه في وجدان ضحايا فلافيوس كوميلكس. ففي عام ١٩٦٠، أقيم احتفال لإحياء الذكرى السنوية لإغراق باتريا! وقد حضر الاحتفال الأشخاص الذين قاموا بالتفجير، وأولئك الذين نجوا من الحادثة (وتخلف عن حضور الاحتفال أشباح القرى نساء كانوا أم أطفالاً أم رجالاً). ولا يزال اليعازر الصهيوني الجديد الذي قام بتفجير السفينة شخصية معروفة تعمل في ميناء حيفا!

لا «لم يفر اليعازر ولم يُسمح لأحد بالفرار»، ولم يستشر أحد من المهاجرين ولا الإسرائيليين ولا الجنود الاحتياط في خط بارليف لمدة ست سنوات: التاريخ في خدمة المال، والواقع في خدمة الأسطورة، واليهود في خدمة الصهيونية! ومع هذا، لا بد وأن ننبه إلى أنه في أثناء حرب أكتوبر لم يتحرق أحد من المحاصرين في خط بارليف، بل استسلم كل الأحياء على أحدث الطرق العلمية المتحضرة. وفي أحد هذه المواقع، سأل الجنود قيادتهم بتحكم إن كان المطلوب هو القتال حتى الموت لإقامة ماساداه ثانية، فأناهم الرد بالاستسلام على أن يتسموا أمام عدسات التليفزيون المصرى. أما الجنود الإسرائيليون الذين انتحروا في أثناء عملية لبنان، فيبدو أنهم قاموا بفعلتهم هذه يأساً من الحرب وثمنها الفادح، إذ لم يكونوا داخل موقع مُحاصر، وبالتالي فإن انتحارهم لم يكن من أجل الدولة والمثل الصهيونية وإنما كان احتجاجاً عليها.

إن الهدف السياسى من كل هذه الضجة حول ماساداه، والآثار اليهودية الإسرائيلية بصفة عامة، هو محاولة صهيئة الشباب من جيل الصابرا أو غيره ومحاولة لربطهم بالتاريخ اليهودى القديم. لكن الواقع أن قطاعات واسعة من الشباب الإسرائيلى لا تُعير هذا التاريخ اهتماماً كبيراً. كما أن التركيز الزائد على الآثار هو محاولة للبرهنة على وجود جذور تاريخية لدولة إسرائيل الحالية تمتد في أغوار الماضى اليهودى فى فلسطين للتأكيد على صحة سياسة الحركة الصهيونية فى مواجهة اضطهاد اليهود من جانب والاستفادة من تفصيحاتها المستمرة فى مواجهة هذا الاضطهاد من جانب آخر. والحركة الصهيونية، فى إشاعتها لهذه الأساطير الانتحارية عن الذات اليهودية، تحاول أن تؤثر فى الرأى العام العالمى والعربى وأن تكسب كثيراً من المعارك النفسية والفعلية دون خوض أى حرب.

ومع اندلاع الانتفاضة، لا يتحدث الصهاينة عن النهاية في الإطار الانتحاري لماساده. فيهوشفاط حركي، وأريل شارون، وكلاهما تحدث عن نهاية الكيان الصهيوني، لم يشير إلى ماساده وإنما إلى الطائرة المروحية التي ستأخذ بقية المستوطنين من على سطح السفارة الأمريكية، تماماً كما حدث في فيتنام.

وقد تزايد بشكل ملحوظ عدد الجنود الإسرائيليين الذين يتمحرون في مواجهة الضغوط النفسية وما تشكله محاولة إخماد الانتفاضة من إرهاق. وقد شكّلت أكثر من لجنة تحقيق للدراسة هذا الموضوع. وامتدت الظاهرة لتشمل المهاجرين الفلاشاه والسوفيت، إذ لوحظ أخيراً تزايد معدل الانتحار بينهم بسبب الإحباط الذي يعانونه في الدولة الصهيونية وفشلهم في تحقيق أحلامهم وأمالهم.

المصادر:

مصدر المعلومات عن يوسفوس والثورة اليهودية هو الموسوعة اليهودية وكتاب ديورانت قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد الثالث المعنون قيصر والمسيح ترجمة محمد بدران، وبخاصة الباب الخامس والعشرون. واعتمدنا كذلك على كتاب كارل كاوتسكي أسس المسيحية الفصل للمعنون «اليهود» وكتاب جرايزيل تاريخ اليهود، وكتاب أويسترلي تاريخ إسرائيل الجزء الثاني. أما بخصوص «ماساده» فقد استفدنا بالمراجع السابقة وكذلك موسوعة الصهيونية وإسرائيل (باتاي) وموسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية (المسرى). - (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ١٩٧٥).

كتاب الجنرال يادين نُشر عام ١٩٦٦ (وأعيد نشره عدة مرات بعد ذلك) ونشرته دار وايدنفلد أند نكلسون. أما المعلومات الخاصة بحادثة إغراق السفينتين ستروما وباتريا فقد استقيناهما من كتاب كروستوفر سايكس وآخرين: إسرائيل عند مفترق الطرق (ص ٢٦٦-ص ٢٧٤).

الفصل التاسع

محاولة تفسير الإبادة النازية ليهود أوروبا

«الأيقنة» هي نزعة ظاهرة ما من سياقها الإنساني، التاريخي والاجتماعي والثقافي، بحيث تصبح مرجعية ذاتها: مطلق يقبله الإنسان بدون تساؤل... سر من الأسرار المقدسة الذي لا يمكن فهمه أو تفسيره وإنما يخشع أمامه. وهذا ما حدث لواقعة الإبادة النازية ليهود أوروبا أو ما يسمى بالهولوكوست، وهي كلمة يونانية تعني «حرق القربان بالكامل» (وتُترجم إلى العبرية بكلمة «شواه»، وتُترجم إلى العربية أحياناً بكلمة «المحرقة»). وكانت كلمة «هولوكوست» في الأصل مصطلحاً دينياً يهودياً يشير إلى القربان الذي يُضحي به للرب، فلا يُشوى فقط بل يُحرق حرقاً كاملاً غير متقوص على المنبج، ولا يُترك أي جزء منه لمن قدّم القربان أو للمكهنة الذين كانوا يتعيشون على القربان المقدمة للرب. ولذلك، كان الهولوكوست يُعدّ من أكثر الطقوس قداسة، وكان يُقدّم تكفيراً عن جريمة الكبرياء. ومن ناحية أخرى، كان الهولوكوست هو القربان الوحيد الذي يمكن للأغيار أن يُقدّموه.

ومن المسير معرفة سر اختيار هذا المصطلح، ولكن يمكننا أن نقول إن المقصود عموماً هو تشبيه «الشعب اليهودي» بالقربان للحروق أو المشوى وأنه حُرق لأنه أكثر الشعوب قداسة. كما أن النازيين، بحسبانهم من الأغيار، يحقّ لهم القيام بهذا الطقس. أو ربما وقع الاختيار على هذا المصطلح ليعني أن يهود غربي أوروبا أحرقوا كقربان الهولوكوست في عملية الإبادة النازية ولم يبق منهم شيء، فهي إبادة كاملة بالمعنى الحرفي. ولكن حينما تستخدم الجماعات المسيحية الأصولية (الحرفية) في الولايات المتحدة كلمة «هولوكوست» فهي تركز على جريمة الكبرياء، إذ ترى أن الإبادة عقاب عادل حاق باليهود بسبب صلفهم وغرورهم وكبريائهم.

ويُشار إلى الإبادة أحياناً بأنها «حُربان» وهي كلمة عبرية تُستخدم للإشارة إلى «هدم

الهيكل»، فكان الشعب اليهودى هنا هو الهيكل، أو البيت الذى يحل فيه الإله، والإبادة هى تهديم بيت الإله. وهذه الكلمة تُدخل حادثة الإبادة فى التاريخ اليهودى المقدس.

وهذه التسمية لها دلالة، فهى تجعل الإبادة النازية جزءاً من تاريخ اليهود المقدس وتصلها عن تاريخ أوروبا الزمنى، المسرح الحقيقى الذى حدثت عليه واقعة الإبادة. ولذا، فإننا سنحاول فى هذا الفصل أن نخرج للهولوكوست من دائرة التاريخ المقدس ونضعها داخل دائرة التاريخ البشرى فى كل مستوياته: العامة (التاريخ الغربى) والأقل عمومية (التاريخ الألمانى) والأكثر خصوصية (تاريخ الجماعة اليهودية فى ألمانيا).

السياق الحضارى الألمانى للإبادة

بعد أن تناولنا السياق الحضارى العام للإبادة، يمكننا الآن أن نركز على جانب أكثر خصوصية؛ أى العناصر الخاصة بألمانيا ككل، بما فى ذلك الجماعات اليهودية، والتي أدت إلى تحول الإمكانية الإبادية الكامنة إلى حقيقة تاريخية.

لا يمكن اختزال هذا السياق فى مستوى واحد أو عنصر واحد، بل لابد من إدراك أن هناك عناصر كثيرة متناخلة. ولنبدأ بالعنصر الفكرى والفلسفى.

يمكن القول بأن المنظومة المعرفية العلمانية الإمبريالية اكتسبت حدة خاصة فى ألمانيا لأسباب كثيرة من بينها تقاليد وحدة الوجود (الحلولية الكمونية) القوية التى تعود إلى جيكون بومه والمعلم إيكهارت، وهى تقاليد ورثتها الفلسفة المثالية الألمانية وعمقتها ووصلت إلى ذروتها فى فلسفة فخته الذى جعل من الذات مركز الكون. ولكن فخته طالب فى الوقت نفسه بالقضاء على الفرد (الشخص الإمبريقي)، وكان يعلم بـ«جمهورية الألمان» التى يُجنّد كل ذكر فيها من سن العشرين حتى موته، فهى جمهورية جنود لا مواطنين. وقد ربطت الفلسفة الألمانية المثالية الإنسان الفرد بالمطلق الذى يمكن أن يتجسد فى الفرد (كما يمكن للفرد أن يذوب فيه). وحتى يصل الفرد إلى المطلق، أُعيد تعريف العقل وتم توسيع نطاقه، ولم تُعد هناك حدود تفصل بين عقل الفرد والعقل المطلق، فقد العقل هويته وأصبح لاعتقائياً. وقد وصلت الحلولية الألمانية إلى قمته فى منظومة هيجل الشاملة التى تساوى بين المقدس والزمنى، ثم يبلغ الحلول متناهى فى فلسفة نيتشه.

فى هذا الإطار، تم تعيين «مطلقات» مختلفة تكون هى موضع الحلول والكمون. وكان أول المطلقات الشعب الألمانى العضوى (فولك)؛ موضع الحلول والكمون وصاحب

الرسالة. وقد وكّدت القومية الألمانية في أتون الحروب ونحت شعار الوحدة والمركزية، وصاحب ذلك تعميق مفهوم الشعب العضوي، والإصرار على الانتماء الكامل غير المشروط مقياساً وحيداً للولاء، وطُرح شعار «ألمانيا فوق الجميع» الذي تبناه أعضاء الشعب الألماني، وبُذلت المحاولات لإعادة صياغة الشخصية الألمانية لضمان ولائها للدولة المطلقة.

السياق الحضارى الغربى للإبادة،

لا بد أن نؤكد ابتداءً أن التحولات الاقتصادية والسياسية في أى مجتمع لا تتم فى فراغ مهما يكن مستوى هذه التحولات عمقاً أو ضحالة. فالمتاح الفكرى والثقافى والنفسى يساعد على تحقيق بعض الإمكانيات الكامنة فى الواقع المادى وإجهاض البعض الآخر، وعلى تحديد المسار النهائى لهذا الواقع إلى حد كبير. ولا شك فى أن تبنى ألمانيا النازية لسلح الإبادة وسيلة لحل بعض المشكلات التى واجهها المجتمع الألمانى لم يكن لينبع من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية وحدها، فهو أمر مرتبط تماماً بإطار ثقافى وحضارى ونفسى أوسع.

ويمكننا القول إن ثمة عناصر تسم التشكيل الحضارى الغربى الحديث جعلت الإبادة احتمالاً كامناً فيه وليست مجرد مسألة عرضية، وولّدت داخله استعداداً للتخلص من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادتها بشكل منظم ومخطط. وتحققت هذه الإمكانيّة بشكل غير متبلور فى لحظات متفرقة، ثم تحققت بشكل شبه كامل فى اللحظة النازية النمادجية. وقد قام الإنسان الغربى بعملية الإبادة النازية وغيرها من عمليات الإبادة لا على الرغم من حضارته الغربية وحداثته وإنما بسببها.

وقبل أن نتوجه لقضية التزعة الإبادة فى الحضارة الغربية، لا بد أن نشير إلى وضع اليهود داخل الحضارة الغربية حتى عصر النهضة. فالمسيحية الغربية لم تُطوّر مفهوماً واضحاً خاصاً بالأقليات فى المجتمع الغربى ولم تُشرّع لهم ولم تحدد وضعهم القانونى، واكتفت بمفهوم المحبة إطاراً عاماً. وقد صنّفت الكاثوليكية الغربية اليهود بحسبانهم شعباً شاهداً، يقف فى تدنيه وضعت «شاهداً» على عظمة الكنيسة وانتصارها. ولم يكن الأمر مختلفاً كثيراً على المستويين الاجتماعى والاقتصادى، حيث تموّل اليهود إلى جماعة وظيفية، وهى جماعة تُعرّف فى ضوء وظيفتها وفائدتها ونفعها (فهى مادة استثمارية لا قداسة لها).

وتغير الوضع مع ظهور عصر النهضة وبداية التشكيل الحضارى الغربى الحديث بشكل جوهري . إذ ظهرت البروتستانتية التى رفضت فكرة الشعب الشاهد ولكنها تبنت بدلاً منها العقيدة الألفية الاسترجاعية التى ترى أن المسيح سيعود مرة أخرى للأرض ويؤسس مملكته على الأرض لمدة ألف عام ، وكان كل هذا مشروطاً بعودة اليهود إلى أرض الميعاد وإبادة بعضهم وتنصير الباقين منهم . فكان اليهودى ظل مجرد أداة (كما هو الحال فى الرؤية الكاثوليكية) ولكنه أداة لا يتم الحفاظ عليها وإنما لابد من نقلها (ترانسفير) إلى فلسطين وتذويبها فى المنظومة المسيحية . وتزامن هذا مع ظهور البورجوازيات للحلية والدولة القومية التى اضطلمت بكثير من وظائف الجماعة الوظيفية اليهودية التى لم يعد لها نفع . ولذا ، كانت المسألة اليهودية فى أوروبا تناقش فى إطار مدى نفع اليهود ، فكان أعداء اليهود يبينون أنهم لا فائدة لهم ، أما المدافعون عنهم (ومنهم المتحدثون باسم اليهود) فكانوا يركزون على «فائدة» اليهود ونفعهم . وطرح تصور مفاده أنه يجب زيادة حقوق اليهود زيادة طردية مع زيادة نفعهم ، فإن زاد الواحد زاد الآخر (وهو ما يعنى أن تناقص نفعهم يعنى تفاقم مشكلاتهم) . وقد قُسم اليهود إلى أقسام مختلفة تم تنظيمها بشكل هرمى . أعلى الهرم كان أكثر اليهود نفعاً ، وهؤلاء كانوا يتمتعون بجميع الحقوق التى يتمتع بها أى مواطن للملأى ، وفى قاعدة الهرم كان اليهود غير الناقعين الذين لا يتمتعون بأى حقوق ولذا كانوا يُصنفون ضمن من يجب التخلص منهم بترحيلهم (بالإنجليزية : disposable transferable) .

وساهمت كل هذه العناصر ولا شك فى خلق الاستعداد الكامن والثيرة الخصبة والتبادل الاختيارى (بالإنجليزية : elective affinity) فى مصطلح ماكس فيبر) بين الحضارة الغربية وعملية إبادة اليهود .

والعنصر الحاسم - فى تصورنا - فى ظهور التزعة الإبادية هو الرؤية الغربية الحديثة للكون التى يمكن أن نصفها بأنها رؤية علمانية إمبريالية شاملة . وهى رؤية يمكن وصفها بإيجاز شديد بأنها رؤية مادية وأحدية (حلولية كمونية) تعود جذورها إلى عصر النهضة فى الغرب . وقد اتسع نطاقها وازدادت هيمنتها إلى أن أصبحت النموذج التفسيرى الحاكم ، فى منتصف القرن التاسع عشر ، عصر الإمبريالية والداروينية والعنصرية . وقد بدأت هذه الرؤية بمرحلة إنسانية هيومانية وضحت الإنسان فى مركز الكون وتبنت منظومات أخلاقية مطلقة تنبع من الإيمان بالإنسان بحسبانه كائنًا مختلفًا عن الطبيعة/ المادة، سابقاً عليها ، له معياره ومراجعته وغايته الإنسانية المستقلة عنها (وهذا

شكل من أشكال العلمانية الجزئية). ولكن هذه الرؤية الإنسانية المادية تطورت من خلال منطق النسق المادى الذى يساوى بين الإنسان والطبيعة ومن خلال تصاعد معدلات الحلولية والعلمنة وانفصال كثير من مجالات النشاط الإنسانى (الاقتصاد - السياسة - الفلسفة - العلم) عن المعيارية والمرجعية والغائية الإنسانية إلى أن فقد الإنسان مركزته وإطلاقته وأسبقت على الطبيعة/ المادة وتحوّل إلى جزء لا يتجزأ منها وأصبح هو الآخر مادة منفصلة عن المرجعية والغائية والمعارية الإنسانية (العلمانية الشاملة).

وفى هذا الإطار، ظهرت الأخلاق الضعيفة المادية التى تُعفى الإنسان من المسؤولية الأخلاقية، فهى مستمدة من الطبيعة/ المادة ومن قوانينها المتجاوزة للمعاطف والغايات والأخلاقيات الإنسانية.

وتبدئى مادية هذه المنظومة وواحدتها فى عدد من المصطلحات التى حققت قدراً من الذبوع فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر حين أخذت المنظومة فى التبلور وحينما تحدت معالم المشروع الإمبريالى الغربى والنظرية العرقية الغربية. ومن أهم هذه المصطلحات، من منظور هذا الفصل، ما يلى: «المادة البشرية» (بالإنجليزية: هومان ماتيريال (human material)). الفائض البشرى (بالإنجليزية: هومان سيربلاس human surplus «مادة استعمالية» (بالإنجليزية: يوسفول ماتر useful matter). فكان يُشار إلى البشر بحساباتهم «مادة بشرية» يمكن توظيفها، أما من لا يمكن توظيفه فكان يُشار إليه بحساباته «مادة بشرية فائضة» (وأحياناً «غير نافعة»). وهذه المادة الفائضة كان لابد أن تُخضع لشكل من أشكال المعالجة، فكانت إما أن تُصدّر (ترانسفير) وإما أن تُعاد صياغتها وإما أن تُباد إن فشلت معها كل الحلول السابقة.

وسنورد فيما يلى بعض العناصر التى ساعدت على تعميق هذا الاتجاه العام فى الحضارة الغربية. وتجدر ملاحظة أن كثيراً من العناصر التى سنوردها قد يكون لها وجهان متداخلان، قد يبدو أنهما متناقضان لكنهما فى واقع الأمر وجهان لعملة واحدة:

١- تصاعدت معدلات المشيحية (أو المهدوية) العلمية أو العلمية، أى التبشير بأن التراكم المعرفى العلمى والتقدم التكنولوجى والتنظيم التكنوقراطى الدقيق (المنفصل عن القيمة) سيجعل الإنسان قادراً على التحكم فى ذاته وفى واقعه تماماً، وأن يتوصل إلى الحلول النهائية لمشكلاته كافة (الاقتصادية والسياسية والفلسفية والنفسية)، وإلى فرض هذه الحلول النهائية المجردة العلمية الدقيقة (المستمدة من عالم الطبيعة/ المادة البسيطة) على الواقع الاجتماعى والإنسانى.

٢- ظهرت أيديولوجيات علمانية شاملة (مثل الماركسية أو الاشتراكية العلمية والفاشية والنازية) ذات طابع مشيخاني قوى وذات رؤية خلاصية تدور حول مطلق علماني مادي شامل وتنطلق من الإيمان بالعلم والتكنولوجيا والتنظيم . لكن هذا لا يعنى أن الأيديولوجيات العلمانية الأخرى ترفض العلم مصدراً وحيداً للوصول إلى المعرفة ولتوليد القيم، فهذا هو إطارها المرجعي الوحيد، ولكن ما يحدث مع أيديولوجيات مثل النازية والماركسية (في نزعتها الستالينية) أن منطق العلمانية الشاملة يعبر عن نفسه بشكل كامل يتم بدرجة عالية من التبلور، خصوصاً حينما يسانده جهاز الدولة المركزية الحديثة .

٣- مع تزايد معدلات العلمنة الشاملة، لم يعد من الممكن تصنيف البشر على أساس ديني (متجاوز للقوانين الطبيعية/ المادية)، فلم يكن ثمة مفر من تصنيفهم على أساس مادي موضوعي طبيعي كامن (حالي) فيهم لا مفارق لهم . ولهذا، طرح الأساس البيولوجي العرقي أساساً وحيداً وأكداً لتصنيفهم . وتم المزج بين هذه النظرية شبه العلمية ونظرية أخرى شبه علمية، وهى الداروينية الاجتماعية، وكانت الثمرة هى النظرية الغربية فى التفاوت بين الأعراق ذات الطابع الدلروينى .

٤- تزايدت معدلات النسبة المعرفية . فعالم الطبيعة/ المادة هو عالم حركى لا ثبات فيه ولا حدود، بحيث أصبح الإنسان يشك فى وجود أى حقيقة يقينية . وهذا الشك لا ينصرف إلى الحقيقة وحسب وإنما إلى الموضوع ثم إلى الذات . وقد انتهى الأمر بالفلسفة الغربية إلى إنكار الكليات واليتافيزيقا وأى شكل من أشكال اليات، بما فى ذلك ثبات الطبيعة البشرية وظهرت الفلسفة المعادية للفلسفة واليتافيزيقا، وهى فلسفة النسبية المعرفية الكاملة التى تصل إلى حالة من السيولة الكاملة وتتكسر الذات والموضوع والمركز ومفهوم الطبيعة البشرية وإمكانية المعرفة والأخلاق وأى شكل من أشكال المعيارية (ما بعد الحدائة) . ورغم أن النازية تسبق ظهور ما بعد الحدائة بعدة أجيال، فإن كثيراً من العناصر التى أدت إلى ظهور ما بعد الحدائة كانت قد تشكلت وتطورت وكانت الفلسفة الغربية قد دخلت عصر السيولة . ولعله ليس من قبيل الصدفة أن هايدجر، بترعه التيشوية، الذى خرجت ما بعد الحدائة من تحت عباءته، أبّد النازية بلا تحفظ، وكان النازيون يعدّونه فيلسوفهم .

٥- تزايد معدل انفصال الحقائق والعلم الطبيعي عن القيمة، والتجريب عن العقل، بحيث أصبح التجريب، المتفصل عن أى غايات إنسانية أو أخلاقية، هدفاً فى حد ذاته .

وقد ترجم هذا نفسه إلى ما يُسمى العلم المحايد، المتجرد تماماً من القيمة. ولكن هناك دائماً من يقرر القيمة ونوعية التجارب التي ستجرى.

٦- تعاضمت قوة الدولة المركزية وهيمنتها وتحولها ذاتها إلى مطلق، ومن ثم أصبح الدفاع عن مصلحة الدولة القومية (ظالة كانت أم مظلومة) مسألة لا تقبل النقاش ولا تخضع لأى معيارية، والانحراف عن هذا الهدف النهائي المطلق هو الخيانة العظمى وعقوبتها الإعدام. ويُلاحظ أن مصطلحات مثل «مصلحة الدولة العليا» ليس لها مضمون أخلاقي، وتقبلها يعنى تقبل المجردات غير الإنسانية.

٧- ظهرت مؤسسات بيروقراطية قوية (حكومية وغير حكومية) تولت كثيراً من الوظائف التي كانت الأسرة تتولاها في الماضي، وتقوم بعملية الاختيار بالنيابة عن الإنسان الفرد، الأمر الذي يعنى تزايد ضمور الحس الخلقى وانكماش ما يُسمى «رقعة الحياة الخاصة».

٨- كانت هذه المؤسسات ترى نفسها ذاتاً مطلقة تعبر عن مصلحة الدولة (التي تعبر عن إرادة الشعب) وقد جعلت جل همها أن تتفقد المطلوب منها تنفيذ بأقل التكاليف وأكثر الوسائل كفاءة، دون أخذ أى اعتبارات خلقية في الحبان.

٩- تزايدت معدلات الترشيح والتميط والميكنة وهيمنة النماذج الكمية والبيروقراطية على المجتمع بكل ما ينجم عن ذلك من ترشيح للبيئة المادية والاجتماعية وترشيح للإنسان من خارجه وداخله.

١٠- تصاعد نفوذ مؤسسات الدولة المركزية «الأمنية» البرانية والجلوانية وزادت مقدرتها على قمع الأفراد وتوجيههم «ورشادهم» من الداخل والخارج. ويرغم أهمية مؤسسات القمع المباشر البراني مثل للمخابرات والبوليس السرى، فإن المؤسسات الأمنية الجلوانية، مثل المؤسسات التربوية والإعلام، كانت تفوقها في الأهمية.

١١- تزايدت معدلات التجريد في المجتمع، وعملينا التجريد والترشيح هما في الواقع عمليتان متلازمتان، إذ لا يمكن الترشيح دون تجريد، أى نزع الصفات الخاصة عن الشيء والتركيز على الصفات العامة فيه والتي تجمع بينه وبين الأشياء الأخرى حتى يتسنى استيعابه داخل الآلة الاجتماعية. ويؤدى التجريد إلى ابتعاد الواقع الحى بحيث لا يدرك المرء بشكل مباشر متعين له قيمة، إذ يصبح شيئاً له مواصفات محددة ويمكن تقسيمه إلى أجزاء يمكن استبدال بعضها، وينطبق هذا على البشر

انطباقه على الأشياء. ويرى أورتيجاى جاسيت Ortegay Gasset أن عملية التجريد مرتبطة تمام الارتباط بعملية نزع الصبغة الإنسانية (بالإنجليزية: دى هيومانايزيشن dehumanization).

وقد نجحت عمليات التجريد المتزايدة فى جعل القيمة الأخلاقية شيئاً بعيداً للغاية لا علاقة له بفعل الإنسان المباشر. ولتضرب مثلاً من صناعة الأسلحة الكيميائية الفتاكة: تُقسّم عملية إنتاج المبيد البشرى إلى عدة وظائف صغيرة، كل وظيفة تُشكل حلقة تؤدى إلى ما بعدها وحسب. ولأنها مجرد حلقة، فهي محايدة تماماً ولا معنى لها، إذ لا يوجد أى مضمون خلقى لعملية إضافة محلول لآخر. ومن ثم، تظل النهاية الأخلاقية (حرق البشر وإبادتهم) بعيدة للغاية. والعامل أو الموظف المسئول عن هذه الحلقة سيذل قصارى جهده فى أداء عمله الموكل إليه دون أى أعباء أخلاقية، ومن ثم تستمر الآلة الجهنمية فى الدوران من خلال الحلقات والتروس، ولا يتحمل أى شخص مسئولية إيداء البشر، إذ إن مسئولية العامل أو الموظف مسئولية فنية تكنوقراطية وليست مسئولية أخلاقية.

١٢- ومن المظاهر الأخرى للتجريد فى المجتمع الحديث عارسة العنف عن طريق مؤسسات متخصصة تقوم بتحقيق أهدافها بشكل مؤسسى رشيد (أى مقنن) ومنظم لا دخل فيه للمواطنين.

١٣- تظهر عمليتا التجريد والترشيد فى استجابة البشر للعنف والإبادة، إذ تحمل الحسابات الرشيدة محل الاستجابة التلقائية والعواطف بحيث يمكن للإنسان أن يكبت أى أحاسيس بالشفقة أو الانفعال الغريزى داخله أو الإحساس التلقائى المباشر ويحل محل ذلك كله قدراً عالياً من الانضباط والتخطيط.

ويمكن القول إن ماتم إنجازاه فى الحضارة الغربية الحديثة هو القضاء على الشخصية التقليدية ذات الولاء لخلقى ثابت يتجاوز عالم المادة والتاريخ (ومن ثم فهي شخصية تعيش فى ثنائيات وتعددية) وحلّت محلها الشخصية الحركية المتغيرة والمتقلبة مع حركة المادة التى لا ولاء عندها لأى ثوابت أو مطلقات والتى تحررت من أى قيم أو غائية، فهي تعيش فى عالم الواحدة المادية المعقم من القيم المتجاوزة. هذه الشخصية يمكن أن تبدئ من خلال إمبريالية داروينية مليئة باليقينية العلمية تؤلف الكون (الطبيعة والإنسان) لصالحها، ويمكن لها أن تبدئ من خلال إذعان أداتى فتصبح شخصية غطية تعاقدية براجمتية ذات بُعد واحد، تستبطن تماماً النماذج السائدة فى المجتمع والتى تروجها الأجهزة الأمنية للمجتمع وضمن ذلك الإعلام، وهى شخصية نسبية هزيلة مهترة لا تتق

فى ذاتها ولا رؤيتها ولا هويتها ولا منظوماتها ولذا يتحدد تَوجُّهها حسب ما يصدر لها من أوامر تأتي لها من عل، ويتحدد ولاؤها استناداً إلى المصلحة المادية المتغيرة التى يتم تعريفها مدنيًا وقوميًا وعلميًا وموضوعيًا (من خلال الجهات المسئولة واللجان المتخصصة والسوبرمن) ومن ثم يمكنها أن تطيع الأوامر البرانية وتنفذ التعليمات بدقة متناهية (بما فى ذلك إبادة عناصر تصور الدولة أنها غير نافعة). وهى شخصية ذات عقل أداتى لا تفكر فى الغايات وإنما فى الوسائل والإجراءات وحسب، وفى أحسن السبل للإنجاز ما أوكل لها من مهام دون تساؤل عن مضمونها الأخلاقى أو هدفها الإنسانى.

وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحضارة الغربية الحديثة، فى جانب مهم من جوانبها، هى تعبير عن التراجع التدرجى والمستمّر للفلسفة الإنسانية الهيومانية التى تؤكد استقلالية الإنسان عن الطبيعة/المادة ومقدرته على تجاوزها وعلى تطوير منظومات قيمية ومعرفية، ولذا تضعه فى مركز الكون، وفى هذا تراجع يقابله تصاعد مستمر ومطرّد للمحولة الكمونية المادية (أى الواحدية المادية أو وحدة الوجود المادية أو العلمانية الشاملة) التى تُهمّش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية جميعاً وتُؤبّه بالطواهر الطبيعية وترده إلى عناصره الأولية المادية، أى تقوم بتفكيكه وتذويه تمامًا فى الطبيعة/المادة، تطنّيه وتبيده ككائن مستقل له قيمة مطلقة عن قوانين الحركة الطبيعية/المادية.

ونحن لا نزعّم أن الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة الواحدية المادية تؤدى حتمًا وشكل مطلق إلى الإبادة والتفكيكية. كل ما نؤكد أنه مثل هذه الرؤية تخلق التربة الخصبة لانتشار الآراء التنفعية الداروينية المادية التى تتعرّع وتتحقق فيها الانحماها والأفكار الإبادة والتفكيكية.

هذه القابلية أو الإمكانية الكامنة للإبادة، ولتفكيك الإنسان لعناصره المادية الأساسية لاستخدامها على أكمل وجه، تحققت أول ما تحققت بشكل جزئى وتدرجى فى التجربة الاستعمارية الغربية بشقيها الاستيطانى والإمبريالى. فقد خرجت جيوش الدول الغربية الإمبريالية تحمل أسلحة الدمار والتفك والإبادة، وحَوَّل الإنسان الغربى نفسه إلى سوبرمان مطلق له حقوق مطلقة تتجاوز الخير والشر من أهمها حق الاستيلاء على العالم وتحويله إلى مجال حيوى لحركته ونشاطه وتحويل العالم بأسره إلى مادة خام طبيعية أو بشرية. وعُدَّت شعوب آسيا وإفريقيا (الصفراء والسوداء المتخلفة) مجرد سيمان، مادة بشرية تُوظَّف فى خدمته، كما عُدَّ العالم مجرد مادة طبيعية تُوظَّف فى خدمة دول أوربا وشعوبها البيضاء المتقدمة، وعُدَّت الكرة الأرضية مجرد مجال حيوى له يصدر له

مشكلاته . بل ولم تفرق الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة في نهاية الأمر بين شعوب آسيا وإفريقيا وشعوب العالم الغربي ، فالجميع مادة بشرية ، نافعة أو غير نافعة ، ضرورية أو فائضة . فكان العمال يُنظر لهم بحسبانهم مادة بشرية نافعة ومصدراً لفائض القيمة ، أما المخطلون فهم مادة بشرية فائضة . وصُنّف المجرمون (وفي مرحلة أخرى ، المعوقون والمسنون) مادة بشرية غير نافعة . وهذه المادة يجب أن «تُعالج» . وكانت الوسيلة الأساسية للمعالجة هي تصدير المادة البشرية الفائضة إلى مكان آخر لتحويلها إلى مادة نافعة إن أمكن (مع عدم استبعاد «الحلول الأخرى» إن استلزم الأمر) . وكانت أولى عمليات «المعالجة» هي نقل الساخطين سياسياً ودينياً (البيوريتان) إلى أمريكا ، والمجرمين والفاشليين في تحقيق الحراك الاجتماعي في أوطانهم إلى أمريكا وأستراليا . وتبعتها عمليات ترانسفير أخرى تهدف جميعاً إلى تحقيق صالح الإنسان الغربي :

- نقل سكان إفريقيا إلى الأمريكتين لتحويلهم إلى مادة استعمالية رخيصة .

- نقل جيوش أوروبا إلى كل أنحاء العالم ، وذلك للهيمنة عليها وتحويلها إلى مادة بشرية وطبيعية تُوظف لصالح الغرب .

- نقل الفائض البشري من أوروبا إلى جيوب استيطانية غربية في كل أنحاء العالم ، لتكون ركائز للجيوش الغربية والحضارة الغربية (فيما يُعد أكبر حركة هجرة في التاريخ) .

ولكن الإمكانية الإبادة الكامنة ، والتي تحققت بشكل غير متبلور وجزئي في التجربة الإمبريالية والاستيطانية الغربية ، تحققت بشكل غموضي كامل في الإبادة النازية أو في «اللحظة النازية التمازجية» في الحضارة الغربية ، أي اللحظة التي تبلور فيها النموذج وأُفصح عن نفسه بشكل متبلور قاضح ، دون زخارف أو ديباجات (ولنا أذهلت الجميع ، وضمنهم المدافعون عن النموذج في صوره الأقل تبلوراً وأكثر اعتدالاً) .

وقد بلغت سطوة هذا المفهوم حدّاً جعلته يتلصق بالنظومة الدينية نفسها ، فاختلطت الديباجات الدينية بالقيم القومية ، بحيث تطلب الانتماء للشعب العضوي الألماني الانتماء إلى المسيحية البروتستانتية . ولكن مما يجدر ذكره أن هذه البروتستانتية كانت بروتستانتية ثقافية أو إثنية («عقيدة آباءنا») تركز على المشاعر الدينية دون العقيدة الدينية ، ولذا كان بوسعها أن تتصالح ببساطة مع النيشوية والداروينية (يشير المفكر البروتستانتي الألماني بول تيليج إلى نيشه بوصفه مفكراً بروتستانتيّاً كبيراً) . وقد نتج عن ذلك تَصَرُّ أعداد هائلة من يهود ألمانيا حتى يندمجوا «ثقافياً» في مجتمعهم الألماني . ووصلت نسبة هؤلاء أحياناً إلى

ما يزيد على ٥٠٪ من مجموع يهود برلين (الذين كانوا يشكلون معظم يهود ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر).

وفي إطار مفهوم الشعب العضوي، يصبح مثل هذا التصرُّع عملية «تسلل» و«تآمر»؛ فصفت الشعب العضوي صفات موروثية تجري في العروق وفي أرض الأجداد. وبالفعل، لوحظ تصاعد معدلات العداء لليهود في الفكر الألماني العلماني. فكتب ولهمل مار (١٨١٨-١٩٠٤) كتابه المهم انتصار اليهودية على الألمانية: من منظور غير ديني (١٨٦٢). وكان مار مواطناً ألمانياً (ويقال إنه كان يهودياً)، ثم انضم إلى جماعة فرضوية إلحادية في سويسرا بعد فشل ثورة سنة ١٨٤٨. وقد طُبعت من الكتاب اثنتا عشرة طبعة حتى عام ١٨٧٩. وتحل في كتابه كلمتا «سامي» و«سامية»، محل «يهودي» و«يهودية». وهو الذي أشاع مصطلح «أنتي سميترزم»، أي «معاداة السامية» في اللغات الأوربية، وبين في دراسته ما زعم أنه الهيمنة اليهودية على الاقتصاد والثقافة، كما أسس جماعة تضم أعداء اليهود عام ١٨٧٩.

ومن أهم الشخصيات التي أضفت كثيراً من الاحترام على النظريات العرقية المعادية لليهود، الموسيقار الألماني ريتشارد فاغنر (١٨١٣-١٨٨٣)، وكان صديقاً للمكونت جوينو، وتأثر بكتابات مار. وقد طبع فاغنر كتابه أضواء على اليهود في الموسيقى (١٨٥٠)، ثم في (١٨٦٩)، مصوراً اليهود بوصفهم تجسيدا لقوة المال والتجارة، ومتكرراً عليهم أي إبداع في الموسيقى والثقافة. ثم نشر سلسلة مقالات بعنوان «الفن الألماني والسياسة» طرح فيها فكرته الخاصة برسالة الشعب الألماني (الخالص) المعادية للمادية الفرنسية واليهودية. وقد اتهم فاغنر اليهود بالهيمنة على الحياة الثقافية في ألمانيا وطلب بحرمانهم من حقوقهم السياسية، كما تحدث عن دمار أو إبادة أو اختفاء (بالألمانية: Untergang) اليهود، أي تخليص الحياة الثقافية من اليهود بالقوة، أو دمجهم تماماً عن طريق الفن والموسيقى. وقد تركت أفكار فاغنر أثراً عميقاً في هتلر، ومن ثم كانت لها مكانة خاصة في التجربة النازية (ولهذا، كانت موسيقى فاغنر ممنوعة في إسرائيل حتى عهد قريب).

وكان لإسهام المفكر السياسي والمستشرق الألماني بول أنطون دي لاجارد (١٨٢٧-١٨٩١) أبعد الأثر في توسيع الهالة الثقافية والعلمية حول معاداة اليهود. كان لاجارد يحن إلى حضارة العصور الوسطى التوتونية الخالصة (العضوية)، كما كان يؤمن بالشعب العضوي (الفولك) الألماني وتفوقه على الشعوب الأخرى، ويرفض مبدأ المساواة. بل

وكان يرى أن الليبرالية مؤامرة عالمية خطيرة. ولم يشأ التعبير عنها بأى من اللونين الأحمر أو الأسود، فهما لوانان لهما شخصيتهما، بل وقع اختياره على الرمادى. وانتهى به المطاف إلى اكتشاف وجود الأمية الرمادية التى استنكرها لأنها تشكل حجر عثرة فى سبيل تحقيق خلاص الأمة الجرمانية وأداء رسالتها «نحو العالم»، على حد قوله، كما تقطع الطريق على الأمانى والأطماع الجرمانية الرامية إلى إخضاع أوروبا الوسطى للسيطرة الألمانية، وإلى التخلص من إمبراطورية هابسبورج، وإلى إجلاء السلاف عن البلاد بالقوة لأنهم ليسوا من سكانها الأصليين. وبطبيعة الحال، ربط لا جارد بين الليبرالية الأمية الرمادية واليهود الذين وصفهم بأنهم يشكلون عبئاً كريهاً، وبأنهم لا مغزى تاريخى لهم ويهدّدون رسالة ألمانيا ووحدة القومية. ولم تكن أفكار لا جارد عنصرية سوقية وإنما كانت عنصرية أكاديمية تستخدم ديجاجات علمية، فقد كان يؤكد أنه لا يمكن أى عداة لليهود من حيث هم أفراد وإنما يعادى أمة سامية وثنية غريبة يعرقل وجودها (الموضوعى) اتحاد أوروبا الوسطى تحت قيادة ألمانيا، ولذا فلا بد من طرد أعضائها أو ترحيلهم بالقوة.

ومن الشخصيات التى ساهمت فى إشاعة هذه الأفكار المعادية لليهود على أساس عرقى المؤرخ والسياسى الألمانى هنريش فون تريبشكه (١٨٣٤ - ١٨٩٦) الذى كان يعدّ من أهم المفكرين الألمان فى عصره، وهو ما أكسب هذه الأفكار قدراً كبيراً من المصداقية والاحترام. وصف تريبشكه الهجوم على اليهود بأنه هجوم وحشى، ولكنه رد فعل طبيعى للمشاعر القومية الألمانية ضد عنصر غريب (الشعب العضوى فى مواجهة الشعب العضوى المنبوذ)، ثم طرح الشعار المشهور «اليهود مصيبتنا». وحذر الألمان من التدفق اليهودى من الحزبان البولندى (إشارة إلى الانفجار السكانى بين يهود بولندا)، وهو تدفق لا ينضب، «جمع من الشباب الطموحين يأتى الملابس القديمة الذين يسيطر أطفالهم وأطفال أطفالهم يوماً ما على سوق الأوراق المالية والصحف فى ألمانيا». وقد تبدّى هذا الرفض لليهود فى شكل تعاطف مع المشروع الصهيونى.

ومن الشخصيات الأخرى التى أشاعت الفكر العرقى المعادى لليهود هيوستون ستوارت تشامبرلين، وهو بريطانى المولد فرنسى النشأة، ألمانى بالاختيار، وكان معجباً بالثقافة الألمانية إعجاباً عميقاً. وقد تصادق مع فاجنر وتزوج ابنته، وتأثر بأفكار جوبينو ولا جارد، وألف أهم كتب العنصرية الغربية أسس القرن التاسع عشر (١٨٩٩). وقد آمن تشامبرلين بتفوق الإنسان النوردي الأشقر، وبأن فكر التيوننيين هو قيادة الإنسانية جمعاء، فكل ما هو عظيم فى العالم من إبداعاتهم. وأكد تشامبرلين أن اختلاط الأجناس

هو سبب التخلف. واليهود، بحسب رأى تشامبرلين، يشكلون هرقاً هجئاً متحرّكاً هامشياً طفلياً لا جذوره. وهم غير قادرين على الإبداع، ولا يوجد لديهم إحساس ديني، بل إن وجودهم نفسه جريمة ضد الإنسانية. وذهب تشامبرلين إلى أن الشخصيات المهمة في بدايات التاريخ اليهودي، مثل داود والأنبياء والمسيح، من أصل ألماني! وتنبأ بالمواجهة الحتمية بين الساميين والآريين.

هذا هو فكر بعض المفكرين الألمان المعادين لليهود. ومع هذا، لا يمكن إنكار أن معاداة اليهود ظاهرة غربية تشمل شتى دول العالم الغربي، شأنها في هذا شأن الصهيونية، كما أن كُتُب معاداة اليهود لم تقتصر على ألمانيا. فهناك كتابات الكونت جوبينو الفرنسي، والتي أسلفنا الإشارة إليها. ويمكن أن نشير الآن إلى إدوارد أدولف درومون (١٨٤٤-١٩١٧)، وهو أيضاً فرنسي، وقد ضمّن أفكاره كتاب فرنسا اليهودية (١٨٨٦) الذي طُبِع أكثر من مائة طبعة، وكان من أكثر الكتب الأوربية رواجاً ومبيهاً في القرن التاسع عشر. وقد ألف درومون كُتُباً أخرى تتضمن الأفكار نفسها والرؤية ذاتها.

ومن المفكرين الإنجليز الذين بادروا إلى معاداة اليهود المؤرخ والمصلح التربوي البريطاني جولدوين سميث (١٨٢٣-١٩١٠)، فقد نشر في عام ١٨٧٨، مع بدايات هجرة يهود اليديشية من روسيا إلى إنجلترا، عملاً حاول فيه أن يبرهن على استحالة أن يصبح اليهود مواطنين في دول أوروبا المضيقة، كما حاول أن يبرهن على أن وجودهم يشكل خطراً سياسياً على بلده. ولهذا السبب، نادى سميث بحل صهيوني للمسألة اليهودية. ومن كل ذلك، فإن العداء العنصري لليهود ليس ظاهرة ألمانية، وإنما هي ظاهرة غربية عامة اكتسبت حدة خاصة في ألمانيا.

ثم نأتى لأهم المفاهيم في الحلولية الكونية المادية وهو مفهوم الدولة والتي تشغل مكاناً خاصاً في التفكير الرومانسي الألماني. وكما تم ربط الفرد بالطلق، ثم ربط مفهوم الحرية بالدولة، بحيث لا تتحقق الحرية إلا من خلال الدولة (ومن هنا جنود فخته الأحرار!). ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته (أو هوته) في فلسفة هيجل حيث تصبح الدولة هي المطلق، بل وتجسّد له، وهي الإطار السياسي الذي يمكن للشعب العضوي أن يعبر عن نفسه من خلاله. إن الدولة أصبحت هي المطلق مجازياً وحرقياً، ولذا طالب هيجل الإنسان بأن يعبد الدولة كما لو كانت إلهاً سماوياً، وهذه هي قمة الحلولية الوثنية (التي ستمبر عن نفسها بشكل سوقي من خلال النازية والصهيونية فيما بعد).

وقد تزامن هذا مع تزايد النزعة التاريخانية (تحت تأثير هيجل وغيره) بحيث لم يعد من

الممكن أن يسأل الإنسان هل هذا الفعل خير أم شرير ، إذ أصبح السؤال الوحيد الممكن هو : هل يتفق هذا مع اللحظة التاريخية أو لا ؟ كما انتشرت بشكل متطرف الأفكار الداروينية التي تُهمّش الإنسان الفرد تمامًا .

وقد واكب هذه النسبة الأخلاقية تزايد الإيمان بالعلم المنفصل عن القيمة والغاية الإنسانية . فتمقيم المعوقين كان أمرًا مقبولاً في الطب الألماني مع بداية القرن العشرين (الأمر الذي يعنى أن أعداداً كبيرة من الأطباء الألمان اليهود كانوا متورطين في هذه الرقوة . ومن المعروف أن الأطباء اليهود لم يُطردوا من مهنة الطب في ألمانيا إلا في عام ١٩٣٣) . كما عرف الألمان أسلوب الانتفاع من الجثث البشرية قبل ظهور النازي ، أى أن تزايد إطلاقيه الدولة واكبه تهميش الفعل الأخلاقي الفردى والمستولية الفردية ، فتم استيعاب الفرد في الكل الشامل .

وكان الشاعر هاينر من أكثر المفكرين إدراكاً لخطر الحلولية الكمونية التي تجعل الإنسان إلهاً على الأرض ، وفي الوقت نفسه تجعل الدولة إلهاً على الأرض . فقال : إن فيلسوف الطبيعة سيعقد تحالفاً مع قوى الطبيعة الكونية وسيوقف القوى الشيطانية لوحدة الوجود الألمانية التي ستضرم الشهوة للحرب (تلك الشهوة التي تسم الألمان القدماء) حيث لا يحارب الجندي لدمر ويكسب المعركة ، وإنما يحارب من أجل الحرب .

هذه هى بعض مكونات السياق الفكرى العام الألماني للنازية وللإبادة النازية لليهود (ولغيرهم) . وقد تشابهت هذه المكونات الفكرية المختلفة وتساعدت حداثتها وبلغت حدّاً عالياً من التبلور في العقيدة النازية التي تشكل تعبيراً صافياً ومغاذجياً عن المثّل العليا للرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة وعن النموذج الحاكم (الذى يتسم بالواحدة المادية الصارمة) الكامن فيها .

١- هاجم ألفريد روزنبرج (أهم الفلاسفة النازيين) المسيحية بحسبانها عقيدة يهودية تدافع عن المطلقات . وفي كتابه أسطورة القرن العشرين حاول أن يُبين بعض الأطروحات الأساسية للنازية ، فالروح والعرق هما شئ واحد ، فالعرق إن هو إلا التعبير البرانى عن الروح ، والروح إن هو إلا التمييز الجوانى عن العرق ، أى أن الروح والمادة هما نفس الشئ (وهذا لا يختلف كثيراً عن تصور الفلسفة الألمانية المثالية عن تماثل الروح والطبيعة ولا عن رؤية إسبينوزا لترادف الإله والطبيعة) ، والروح العرقية هى التي تحرك التاريخ . بل إن روزنبرج كان ملزماً لدى تطابق وحدة الوجود الروحية مع وحدة الوجود المادية ، فكان يؤكد أن الروح الألمانية تعبر عن انتصار فكرة الحرية

وعن التصوف الحقيقي، تصوف المعلم إيكهارت، وهي صوفية مسيحية أسماً ومظهراً وحسب، ولكن يجب أن تُفهم بوصفها توسيعاً لحرية الروح إلى أن تصل إلى المرحلة التي تتحرر فيها تماماً من الإله نفسه فيتأله الإنسان ويصبح مرجعية ذاته. وكان روزنبرج، انطلاقاً من عقيدته العرّيقة هذه، يعطى مواعظ نارية عن أسطورة الدم.

ولكن هتلر، بذكائه الشديد، حاول أن يُبقى هذه النقطة من برنامجه غامضة حتى لا يستفز الجماهير ولا يواجه الكنيسة بشكل علني. وقد عقد اتفاقاً مع الكنيسة الكاثوليكية، غير أنه لم يلتزم به وأرسل بكثير من رجال الدين إلى المحرقة. وكما سبق القول، أسس هتلر «كنيسة» ألمانية بهدف السيطرة على الكنائس البروتستانتية وتطهير فكرة القومية الألمانية من العناصر المسيحية التي دخلت عليها. وكان الالتحاق بهذه الكنيسة القومية - ومن ثم الانفصال عن المنظومة المسيحية - شرطاً أساسياً للانضمام إلى فرق الحرس الخاص المعروفة بالإس. إس. وفي السنوات الأخيرة من حكم النازي، وضع هتلر مخططاً شاملاً للقضاء على الكنائس المسيحية بشكل كامل، حتى تسود الواحدية المادية وقيم القومية العضوية والولاء الكامل لألمانيا ولدولة الرايخ الثالث. وكل السمات الأخرى للنازية تنبع من رؤيتها العلمانية الإمبريالية الشاملة.

٢- تضعف مادية النازيين الصارمة في إنكارهم للطبيعة البشرية وثباتها، فكل شيء من منظورهم خاضع للتغير والحوسلة. ويمكن القول بأن ثمة نزعة مشيحية علموية مادية قوية هي التي تمنح النازية تفرداً واختلافاً عن الأيديولوجيات العلمانية الأخرى. فالنازية دفعت بكثير من المقولات الكامنة في الرؤية العلمانية الشاملة إلى نتائجها المنطقية، ولم تعد تَقْنَع بتغير العالم وإنما كانت تطمح إلى تغيير النفس البشرية ذاتها (وعلى كلٍّ، فإن هذا الاتجاه أمر كامن في كل الطوباويات التكنولوجية التي تعود بداياتها إلى بداية عصر النهضة في الغرب). ومن هنا اهتمام النازيين بعلم مثل علم تحسين النسل (بالإنجليزية: إيوجينكس eugenics)، وإعادة تنظيم العالم من خلال سياسات بيولوجية وضعية. ومن هنا حريهم الشديدة ضد الأمراض النفسية والجسمانية وضد كل انحراف عن المعيارية العلمية الصارمة (ومن هنا نجد أنهم قاموا بإبادة الأقزام!).

٣- آمن النازيون بفكرة الدولة بحسبانها مطلقاً علمانياً متجاوزاً للخير والشر. وحلّد هتلر المطلق الأول والأوحد (الدولة) بدقة غير عادية حين قال إنه لا بد من تحقيق العدالة وتوظيفها في خدمة الدولة، أي أنه لا يوجد مفهوم مطلق للعدالة، وإنما تتحدد

العدالة بمقدار تحقيق نفع الدولة . والدولة ، من حيث هي مطلق ، هي الإطار الذي يميز الشعب العضوي (فولك) الألماني من خلاله عن إرادته .

٤- تبنت النازية النظرية العرقية الداروينية الغربية ، وأكدت التفوق العرقي للشعب الألماني على كل شعوب أوروبا ، ولشعوب أوروبا على كل شعوب العالم . ورفض هتلر فكرة المساواة بين البشر بحسبانها فكرة دينية («خيلة يهودية مسيحية» ، «نوع من التوهم المغناطيسي تمارسه اليهودية الغازية للعالم بمساعدة الكنائس المسيحية»).

٥- من الأفكار الأساسية في الفكر النازي فكرة الشعب العضوي (فولك) الذي تُوجد وحدة عضوية بين أعضائه من جهة وبين حضارتهم والأرض التي يعيشون عليها من جهة أخرى ، وهي وحدة لا تنفصم عراها . ولا يمكن لهذا الشعب أن يحقق كل إمكانياته إلا بعد أن يضم إليه مجاله الحيوي (الأرض في الثالوث الحلولي العضوي) حتى تكتمل الدائرة العضوية . أما العناصر الغربية الأجنبية فهي تؤدي إلى إعاقة هذا التكامل العضوي الصارم ، وبالتالي فهي عناصر ضارة لا بد من استبعادها .

٦- من العبارات المتواترة في الخطاب العضوي النازي عبارة «الدم والتربة» ، وهي ترجمة للعبارة الألمانية «بلوت أوند بودين Blut und Boden» ، وهي من الشعارات الأساسية للنازية والمرتبطة بفكرة الشعب العضوي . وهذه العبارة النيتشوية تجدد آداب الفلاحين وعواطفهم بوصفها تجسيداً للصفتين الأساسيتين اللتين يستند إليهما رقي الجنس الألماني ؛ الدم الألماني والتربة الألمانية . وهي تُحوّل الدم والتربة إلى المرجعية أو الركيزة النهائية التي يستند إليها النسق العرقي والأخلاقي . وشعار «الدم والتربة» هو مثل جيد على ما نسميه «الواحدية للمادة الكونية» التي تسم الأنساق الحلولية الكونية ، حيث يصبح المطلق كامناً في المادة لا متجاوزاً لها ، ويُصَبَّ شعبٌ من الشعوب نفسه إليها على بقية الشعوب ، فدعه وترتبه يحويان كل القداسة ويعطيانه حقوقاً مطلقة لا يمكن النقاش بشأنها . ولكن هذه الحلولية هي حلولية بدون إله ، فثالوث القومية العضوية : الدم - التربة - الشعب ، ليس إلا صدىً للثالوث الحلولي الوثني : الإله - الطبيعة - الإنسان . ويبدو أن الدم ، بوصفه حامل القداسة ويوصفه الصلة التي تربط الإنسان والأرض ، يحل محل الإله .

٧- وقد ترجم كل هذا نفسه إلى مفهوم العرق السيد ، وهو العرق الأري الألماني التيوتوني الذي سيحتفظ بنقاته العرقية ويؤسس أمة تتألف من الحكام للمحاربين والمفكرين ، قدرها المحتزم أن تحكم الأعراق الدنيا وتعيش على عملها وتحقق السيادة على العالم .

وهذه الأمة مستظم نفسها على شكل هرمى تقف على قمته نخبة تسم بالصفات العرقية الأكثر تفوقاً، وعلى قمة الهرم يقف الفوهرر: التجسد المادى والمحموس وأتار يخى للمطلق العلماني (الشعب العضوى والدولة). وكان تنظيم الحزب النازى تمبيراً عن هذه الرؤية نفسها، فقد استعار هتلر من التنظيمات الشيوعية فكرة الخلية والتنظيم الهرمى للحزب والانضباط الداخلى، واستعار من الفاشية الإيطالية فكرة ميليشيا الحزب ذات الزى الموحد، وهؤلاء هم مرتدو القمصان البنية وكان يُشار إليهم بالحرفين إس. إيه S.A، وهى اختصار عبارة «شتورم أبتايلونج» Sturm-Abteilung أى «قوات العاصفة». أما «النخبة»، فهم فرق الإس. إس. S.S وهى اختصار للعبارة الألمانية «شوتس ستافل» Schutz-Staffel ومعناها «نخبة الأمن» أو «الحرس الخاص»، وكانوا يرتدون قمصاناً سوداء وشارة الموت. وكان للحزب تحية الخاصة بأن يرفع العضو ذراعه اليمنى ويقول «هايل هتلر». وأصبح الصليب المعقوف ومزده، كما كان له نشيده الخاص.

٨- رأت العقيدة النازية أن هذا الهرم الألماني المنظم، لا بد أن يسيطر على العالم بأسره. وقد استفادت هنا من الفكر الجغرافى السياسى (الجيوبوليتيكى) الغربى. إذ رأى النازيون أن ألمانيا أمة حركية من حقها أن تحصل على مجال يتناسب مع قوتها وجيوتها، وهو مجال أوسع مما سمحت به معاهدة فرساي.

٩- انطلاقاً من كل هذا، وضعت ألمانيا فوق الجميع وأصبح للألمان حقوق مطلقة فيما تصوروها أنه مجالهم الحيوى. وقد رأى النازيون أنه يجب على الشعب الألماني أن يستيقظ من سباته وينتبه للخطر، وأن يغزو مجاله الحيوى حتى يصبح مجالاً ألمانياً صرفاً خالياً من السلاف.

١٠- لكن الشعوب العضوية (فولك) تحتاج دائماً إلى آخر تستمد منه هويتها. والآخر هنا هو كل من يقف فى طريق تحقيق الأطروحات النازية، وهم فى هذه الحالة السلاف بالدرجة الأولى، الذين يشغلون المجال الحيوى فى الخارج. أما فى الداخل، فكانت هناك عناصر كثيرة غير نافعة مستهلكة دون أن تكون متجة، وأحياناً ضارة، من بينها المعوقون والشواذ جنسياً والشيوعيون والفجر والمصابون بأمراض وراثية مزمنة، بل والأقزام. ولذا كان النازيون يرون ضرورة إبادة العناصر الضارة فى الداخل والخارج: السكان السلاف الذين يعيشون داخل المجال الألماني الحيوى، والفجر ممن لا نفع لهم، واليهود (خصوصاً الأقلية المالية اليهودية).

١١- تُراجعت الجوانب الاشتراكية (الإنسانية) في برنامج الحزب النازي الذي كان يحوى بلا شك بعض المطلقات الإنسانية (مثل فكرة العدل وضرورة التكافل)، وظهرت رؤية مادية واحدية صارمة فى ماديتها وواحديتها تنفى المطلقات والثوابت والماهيات كافة، رؤية علمانية شاملة تنزع القداسة عن كل شىء بحدّة وشراسة وتُفقط تماماً فكرة الحرمات. وهذا التحول عن الإنسانية (الهيومانية) والسقوط التدريجي والمطرد فى الواحدية المادية هو فى الواقع غمط التطور الأساسى فى الحضارة الغربية الحديثة، حيث تطورت من رؤية إنسانية (علمانية جزئية) تحوى مطلقات إلى رؤية علمانية إمبريالية شاملة تنفى المطلقات والثوابت كافة.

١٢- تطوى الرؤية النازية للكون، شأنها شأن كل الرؤى المادية، على إشكالية أساسية داخلها، وهى مشكلة الأساس الفلسفى والمعرفى الذى تستند إليه المنظومات الأخلاقية للإنسان. وقد حسم النازيون هذه القضية بتصورهم أن العلم (الطبيعى) قادر على مساعدة الإنسان على التوصل إلى حلول لجميع المشكلات، وضمن ذلك المشكلات الإنسانية والأخلاقية والروحية. ومن ثم، فإن العلم هو وحده القادر على تحديد الصالح والطالح والخير والشرير، وهو وحده المرجعية النهائية، ولذا طالب النازيون بضرورة تطبيق قيم العلم والمنفعة المادية على الإنسان والمجتمع، وأمن النازيون بالمنفعة المادية معياراً أخلاقياً للحكم على الواقع. وبالفعل، اتسم النازيون بالحياد العلمى الشديد فى تعاملهم مع الواقع ومع البشر، واستخدموا مقاييس علمية وشبده لا تشوبها أى قيم أخلاقية أو عاطفية أو غائية، وتحول كل البشر، وضمن ذلك الألمان، إلى مادة بشرية. ومن ثم، قُسم العالم كله إلى نافعين وغير نافعين (وهو تقسيم يعود إلى القرن الثامن عشر، عصر العقل المادى والعقلانية المادية). وتقرر أنه لا يستحق الحياة إلا من يتبع ويستهلك، أما من لا ينتج ويستهلك (بالإنجليزية: useless eaters حرفياً «من يأكلون ولا نفع لهم») فمصيبه أمر مفروغ منه، فقد صُفّ على أن حياته لا قيمة لها (بالألمانية: Ballast existenzen).

١٣- وكما هو الحال دائماً، تخفى الرؤية العلمية النفعية للمحايدة أخلاقياً الرؤية الداروينية النيتشوية، بتأكيدهما على فكرة البقاء بحسبانه القيمة المطلقة والصراع باعتباره الآلية الوحيدة للبقاء، وهى عملية مادية محضة. فالبقاء هو البقاء المادى، والصراع صراع مادى. والبقاء فى هذه الغابة الداروينية الواحدية المادية التى لا تعرف الرحمة أو

العدل ليس من نصيب الأرق قلباً أو الأرق خلقاً أو الأكثر تراحماً، وإنما هو من نصيب الأصلح والأقوى مادياً (فالقوة هي المطلق النهائي)، والأقوى هو الذى لا تعرف الرحمة طريقاً إلى قلبه والذى يتحلى بأخلاق الأقوياء ويضرب بيد من حديد على الضعفاء بدلاً من أن يأخذ بأيديهم.

بعد أن تقبل النازيون النفع المادى والقوة، بحسبانهما المعيار الأخلاقى الأوحى فى منظومة معرفية علمانية مادية شاملة لا تعرف المطلقات الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية، قام المفكرون والعلماء النازيون بتقييم الواقع المحيط بهم من خلال هذه المنظومة الفكرية المادية وصنفوا كثيراً من العناصر بحسبانها غير نافعة (السلاف، والجنود الألمان الذين أصبحوا فى أثناء العمليات العسكرية، والمعوقون والعجزة، والفجر واليهود).

ولا يمكن الدفاع عن كل هؤلاء من منظور أخلاقى مطلق، فهذا أمر مرفوض من منظور علمانى شامل، نفى نسيى، مستير رشيد، ينطلق من حساب دقيق للمدخلات والمخرجات. ولذا، فإن من يريد الدفاع عن نفسه عليه أن يفعل ذلك من داخل المنظور العلمى النفعى المستير لا من خارجه.

وقد تم إعداد الآلة المادية النفعية ذات الكفاءة العالية، كما تم تحويل العالم بأسره، على المستويين المعرفى والوجدانى، إلى مادة استعمالية خام. ومن جهة أخرى، تم استئناس الشعب الألماني وترشيده، وتحييد حسه الخلقى تماماً، وإسكات عواطفه، ليكون فى انتظار التعليمات والحلول الواقعية العلمية العملية (المادية) النهائية لمشكلاته، وهى حلول ستأتيه من مجموعة من رجال الحزب والعلماء وأهل التخصص.

وحينما بدأت آلة الإبادة المادية النفعية الموضوعية الجهنمية ذات الكفاءة العالية متقطعة النظر فى الدوران، كانت الإبادة قد تحققت معرفياً ووجدانياً ونظرياً، من خلال النموذج الواحدى المادى، قبل أن تتحقق فعلياً من خلال معسكرات الاعتقال والسخرة والإبادة.

إن الأطروحات الأساسية للنازية هى ذاتها الأطروحات الأساسية للحضارة الغربية الحديثة والتشكيل الإمبريالى الغربى. وبالفعل، حظيت الحركة النازية فى البداية بتأييد وأسمالى غربية لأنها كانت تنظر إلى الاتحاد السوفيتى بحسبان العدو الأكبر (السلافى) للحضارة الأرية، ومن ثم كان الرايخ الثالث من هذا المنظور يشكل قلعة ضد الزحف السلافى الشيوعى. ولكن سنالين كان أكثر دهاء، حيث عقد حلفاً مع هتلر اقتسما بمقتضاه بولندا واللجبال الحيوى المحيط بها. ثم تحالف الغرب الرأسمالى مع الشرق الاشرائى ضد هتلر، لا دفاعاً عن المبادئ ولكن لأنه بدأ يهدد مصالحهما معاً.

ولعل مسيرة حياة العالم الألماني د. إ. فيشر E. Fischer تُبين مدى عمق تجنُّر المنظومة النازية في الحضارة الغربية. فقد بدأت سيرته العلمية عام ١٩٠٨ حينما قامت السلطات الألمانية بإلغاء كل الزوجات المختلطة في مستعمرة جنوب غربى إفريقيا (ناميبيا في الوقت الحاضر) التابعة لألمانيا، وحرمان الألمان من تزوجوا من غير البيض من حقوقهم المدنية. في هذا الإطار، قرر الدكتور فيشر، أستاذ التشريح بجامعة فرايبورج، أن يبدأ دراساته عن أبناء الزوجات المختلطة التي تمت بين البوير (وهم من أصل هولندى) ونساء قبائل الهنتوت الإفريقية. وقد نشر نتائج بحثه عام ١٩١٣، وكان من ضمن التوصيات «العلمية» التي وردت في هذا الكتاب ما يلي: «من الواجب أن تزود أبناء مثل هذه الزوجات المختلطة بالحد الأدنى من الحماية التي يتطلبها البقاء بحسبانهم جنساً متدنياً عنا. وبعد هذا، يجب أن تسود المنافسة الحرة، التي ستؤدي إلى تدهورهم وتدميرهم». ثم ألّف فيشر كتاباً مع آخرين بعنوان مبادئ اللورثة الإنسانية والصحة العرقية، أى أن فكر الدكتور فيشر العلمى، الدلروينى العنصرى، وكُد في صميم التشكيل الحضارى والاستعمارى الغربى.

ومن هذه البيضة خرجت الأفعى؛ فقد وصلت نسخة من هذا الكتاب إلى هتلر في سجنه عام ١٩٢٣ وكان آنذاك يكتب كتابه المشهور كفاحى فطوّر أفكاره عن العرق وأعطاهما الترينات «العلمية» المطلوبة.

وفي عام ١٩٢٩ عُقد المؤتمر الدولى (أى الغربى) لتحسين النسل في روما. وترأسه العالم الأمريكى الشهور دافنبورت. وقد أرسل فيشر بذاكرة إلى الحكومة الإيطالية ليُبين لها أهمية علم تحسين النسل. وفي ديسمبر من العام نفسه، عُيِّن فيشر رئيساً للجنة الاختلاط العرقى فى الفيدرالية الدولية (أى الغربية) لمنظمات تحسين النسل. وقد ذاع صيت فيشر وعلت مكانته فى المؤسسة العلمية الغربية حتى إن دافنبورت رشحه خليفة له (فى مؤتمر تحسين النسل المتعقد فى نيويورك) ليترأس الفيدرالية الدولية (أى الغربية). ولكن فيشر لم يقبل العرض بسبب مشاغله.

وبعد عدة شهور (٣٠ يناير ١٩٣٣) أصبح هتلر مستشاراً لألمانيا، وبعدها بيومين التقى فيشر محاضرة بعنوان «الاختلاط العرقى والإنجاز الثقافى»، ثم عُيِّن رئيساً لجامعة برلين فى ذلك العام. وبدأ فيشر يتوّه بالنظام النازى وينخبته الحاكمة لأنها تفكر من خلال «الإطار البيولوجى» وتتدخل فى مسار التاريخ لتحصى الصفات العرقية الألمانية. وفى عام ١٩٣٥ قام بمناقشة قضية تمقيم الأطفال الألمان المولدين. وفى عام ١٩٤١، كان فيشر هو

ضيف الشرف في حفل افتتاح معهد دراسة المسألة اليهودية في فرانكفورت حيث طالب بحل المسألة اليهودية عن طريق نقل اليهود من أوروبا وطالب بتعميق ربيع اليهود. وحضر في عام ١٩٤٢ اجتماعاً لمناقشة مسألة إنتهاك (تقويض - تفكيك) شعوب شرقي أوروبا من خلال العمل (بالإنجليزية: إسكراينج ثرو ليور scrapping through labour) وإعادة توطين الملايين منهم في سيبيريا. ثم كتب فيشر مقالاً يُشير فيه إلى أن العلم النازي قد ازدهر لأن الطبقة الحاكمة ترحب به وتضع نتائجه موضع التنفيذ وفي خدمة الدولة. وحتى قرب نهاية الحرب، كان فيشر لا يزال يقوم بجهوده «العلمية» النازية فقيل أن يكون رئيساً للمؤتمر المعادي لليهود والذي كان سيعقد في كراكوف في بولندا (ولكن المؤتمر لم يعقد لأن الستار كان على وشك أن يسدل على التجربة النازية كلها).

النازية هي، إذن، وليدة الحضارة الغربية، ومع هذا يتساهل بعض الدارسين الغربيين للإبادة النازية عن الكيفية التي أمكن بها لمجتمع غربي يُقال إنه «متحضر» مثل للمجتمع الألماني (مجتمع هيجل وفاجتر وهابندر) أن يفرز حركة بربرية تماماً كالحركة النازية ثم يُخضع كل أعضاء المجتمع لها. وفي محاولة الإجابة عن هذا السؤال، ذهب بعضهم إلى القول بأن النازية هي مجرد انحراف لا عن مسار التاريخ الألماني وحسب وإنما عن مسار التاريخ الغربي كله. وهذه قراءة غير مركبة للحركة النازية، تحاول أيقنتها وتراها شيئاً فريداً وليس نمطاً حضارياً غريباً متكرراً.

السياق المياسي والاجتماعي الألماني للإبادة،

بعد أن تناولنا السياق الفكري للنازية، يمكننا الآن أن نتناول العناصر التاريخية التي حولت المنظومة الفكرية إلى ممارسة فعلية. وقد يكون من المنطقي أن نبدأ بتناول أهم العناصر التاريخية في القرن العشرين وأثرها في ألمانيا، أي عملية التحديث أو تحول المجتمع الغربي من النمط التقليدي إلى ما يُسمى «النمط العقلاني (المادي) أو الرشيد» في الإنتاج والإدارة، والذي يخضع لعمليات الترشيد. ونحن لا نشير عادة إلى التحديث إلا عندما نتناول العالم الثالث، وذلك بسبب وضوح هذه العملية فيه، وبسبب كونها عملية لا تزال نعيشها في وقتنا الحاضر. لكن عملية التحديث هي المدخل الأساسي لفهم كثير من الظواهر في العالم الغربي منذ القرن الرابع عشر، برغم أنها تأخذ أشكالاً أكثر تركيبيًا وتقدمًا هناك.

ولعل من أهم الحقائق التي تسم عملية التحديث أو التصنيع في ألمانيا أنها بدأت في

وقت متأخر قليلاً بالنسبة لغربي أوروبا. فالجهود الرامية لتحديث ألمانيا ظلت متعثرة ولم تحرز تقدماً إلا في سبعينيات القرن التاسع عشر بعد الحرب البروسية الفرنسية، وذلك نظراً لعدم وجود سلطة مركزية. ولكن الوضع تغير بعد أن أحرزت بروسيا انتصارها الساحق على فرنسا، وبعد أن ضمت الألزاس واللورين، إذ قامت بتوحيد ألمانيا، ثم حققت عملية التحديث من خلال قفزات هائلة في فترة وجيزة نسبياً، بحيث أصبحت ألمانيا من كبريات الدول الصناعية لا ينفوقها سوى إنجلترا، بل إنها تفوقت على إنجلترا ذاتها في بعض الجوانب.

وعادةً ما يؤدي التحديث السريع إلى اضطرابات اجتماعية، لأنه لا يتيح الفرصة أمام أعضاء كثير من الجماعات والأقليات الإثنية والدينية للتأقلم مع الوضع الجديد، بحيث يمكنهم إعادة تحديد ولائهم وإعادة صياغة هويتهم بما يتفق مع متطلبات الولاء للدولة القومية الحديثة. وقد ظهر هذا الوضع، أول ما ظهر، حينما سعت الدولة الألمانية الجديدة، ذات التوجه البروتستانتي الواضح أو ذات الدياجات البروتستانتية، إلى وضع كل النشاطات الاقتصادية والثقافية تحت سيطرتها، وهذا أمر أساسي في عملية الترشيد. وعلى سبيل المثال، حاولت الدولة الجديدة السيطرة على النظام التعليمي بأكمله، ومن ثم، تدخلت في عملية تعيين (وفصل) المدرسين في المدارس الكاثوليكية حتى يمثلوا لأوامرها ولا يخضعوا لسلطان الكنيسة، وحتى تتحول الأقلية الكاثوليكية من جماعة شبه ألمانية لها سماتها الخاصة بتوزع ولاؤها بين القيم الدينية المطلقة والقيم القومية العضوية إلى جماعة ألمانية خالصة تدن بالولاء للدولة وحدها. وقد أدى هذا إلى صدام بين الدولة والكتلة الكاثوليكية الضخمة، وأطلق على هذا الصدام مصطلح «كولتوركامبف Kulturkampf» أي «الكفاح الثقافي» (وقد وقف أعضاء الجماعة اليهودية إلى جانب الدولة ضد أعضاء الجماعة الكاثوليكية).

وأدى التحديث السريع إلى اقتلاع أعداد كبيرة من الجماهير الريفية من مجتمعاتهم الخرابطة (جمائشات) والإلقاء بهم في المدن الضخمة التي تسود فيها العلاقات التعاقدية (جيسليشات). وتزايدت درجة الاغتراب بين أعضاء الطبقة الوسطى وغيرها من الطبقات، حيث تغير أسلوب حياتهم نتيجة لازدياد حجم المدن بسرعة مذهلة وظهور مؤسسات قومية وأسمالية ضخمة لم يألفوها. وفي مثل هذه الظروف، يبحث أعضاء المجتمع في العادة عن عقيدة متكاملة تحجب عن أسئلتهم وتمنعهم الطمأنينة التي يفقدونها في المجتمع الجديد وتمحيهم من وحشية وتأثير التغير السريع. وحيث إن العقائد

الشمولية تقوم بهذه المهمة على أكمل وجه، فقد وجدت تربة خصبة في ألمانيا (ويقف هذا الوضع على الطرف النقيض من التحديث التدريجي البطيء في غربي أوروبا الذي سمح بترسيخ قيم الفردية والليبرالية ثم بهيمنة البورجوازية في نهاية الأمر على المجتمع كله بمختلف أعضائه ومؤسساته).

وتم التحديث في ألمانيا تحت ظروف خاصة، فتوحيد ألمانيا تم في مرحلة متأخرة (على عكس فرنسا وإنجلترا). وقد نجح بسمارك في استغلال هذا الوضع ببراعة فائقة، حيث اكتشف أن العناصر الثورية في الطبقة الوسطى والبورجوازية تبنت قضية توحيد ألمانيا وربطت بينها وبين قضية القضاء على القوى التقليدية والمحافظة في المجتمع والتي كان من صالحها أن تبقى على وضع التجزئة. لكن بسمارك توصل إلى صيغة عقائدية تسمح بفصل الهدف الأول عن الثاني، كما سمح باستغلال قضية الوحدة في تصفية العناصر الليبرالية والثورية مثلما يحدث في العالم الثالث في هذا العصر حيث تطرح قضايا قومية مصيرية للحكم في الجبهة الداخلية ولتصفية أي جيوب معارضة باسم الإجماع القومي («في تلك اللحظة المصيرية من تاريخ الأمة»). وانطلاقاً من هذا، تبنت القوى والطبقات المحافظة والأستقراطية، بقيادة بسمارك، قضية توحيد ألمانيا وضرورة قيام سلطة مركزية بعد أن أصبحت موضع إجماع قومي، ثم أنجزت هذا الهدف التاريخي في نهاية الأمر. ولذا، كان بوسع هذه القوى أن تبرم هدنة بينها وبين البورجوازية بحيث تحفظ هي بالقيادة السياسية لألمانيا على أن تغد البورجوازية من النتائج الاقتصادية لعملية التوحيد، أي أن عملية التحديث في ألمانيا تمت تحت مظلة القوى التقليدية للمحافظة مثلما كان الحال، وإن تباينت صورته، في دول شرقي أوروبا. ومن ثم، ظهر مجتمع حديث يدار بشكل حديث من قبل طبقة تقليدية ذات مُثل تسلطية شمولية، وهذا مغاير تماماً لنمط التحديث في كل من فرنسا وإنجلترا.

ومن الحقائق الأساسية التي كثيراً ما تغفل عنها، أن التحديث في العالم الغربي، خصوصاً في أوروبا الغربية، ارتبط ارتباطاً كاملاً وعضوياً بالمشروع الاستعماري الغربي. ولا يمكن رؤية عملية التحديث (والتراكم الرأسمالي المرتبط به)، في فرنسا وإنجلترا وهولندا وبلجيكا وأمثالها، خارج إطار التوسع الاستعماري وتحول شعوب آسيا وإفريقيا إلى ما يشبه الطبقة العاملة (مصدر فائض القيمة) بالنسبة إلى شعوب الغرب (ولذا فتحن تفضل الحديث عن «التراكم الإمبريالي»). وما لا شك فيه أن التوسع الاستعماري يساهم في التخفيف من حدة كثير من المشكلات الناجمة عن التحديث مثل الأزمات الاقتصادية

والانفجارات السكانية، وذلك عن طريق تصديرها إلى المستعمرات. ولكن ألمانيا لم يكن لها مشروع استعماري مستقل نظراً لانقسامها، وقد مرت عليها مرحلة الاستعمار المركب (التجاري) في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كما مرت عليها مرحلة الاستعمار في إطار المنافسة الحرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولم تدخل ألمانيا الحلبة الاستعمارية إلا في مرحلة الرأسمالية الاحتكارية بعد أن كانت إنجلترا وفرنسا (ومن قبلهما إسبانيا والبرتغال) قد اتهمتا معظم أنحاء العالم. وبطبيعة الحال، سعت ألمانيا، بعد أن تسارعت وتيرة التحديث داخلها، إلى بسط نفوذها على بعض مناطق العالم، فأنشأت علاقات وثيقة مع الدولة العثمانية وحلّت محل بريطانيا وفرنسا كحليفة كبرى، كما احتلت بعض المناطق في إفريقيا بل وفي أوروبا ذاتها. وقد تحطم المشروع الاستعماري لألمانيا تماماً في الحرب العالمية الأولى، إذ اقتسم الحلفاء (المتصرون) مستعمراتها فيما بينهم ولم يعد لها مجال استعماري حيوي تقوم بتصدير مشكلاتها إليه.

ويمكن القول إن معاهدة فرساي لم تحطم المشروع الاستعماري الألماني وحسب، بل وحطمت أيضاً المشروع التحديثي الألماني، وحولت ألمانيا نفسها إلى ما يشبه المستعمرة. وقد مُنعت ألمانيا من الاتحاد مع النمسا، مع أن ذلك كان مطلباً للشعبيين الألماني والنسوي كليهما. كما تم استقطاع أجزاء كبيرة منها ضُمت إلى كلٍّ من الدانمارك وبولندا وفرنسا وبلجيكا وليتوانيا. ووُضعت منطقة سار، الغنية بالفحم، تحت إشراف عصبة الأمم لمدة خمسة عشر عاماً أُديرت مناجمها في أثنائها عن طريق فرنسا. وعلاوة على هذا، تم تحديد حجم الجيش الألماني الذي سلّم كميات هائلة من الزراد والعتاد الحربي للحلفاء، وخُفّضت كمية الذخيرة المسموح بإنتاجها، وخُفّضت قوة السلاح البحري، ولم يُسمح بوجود قوات جوية بتاتاً، كما فُرضت غرامة مالية كبيرة على ألمانيا. وفضلاً عن ذلك، تقرر أن تحتل قوات الحلفاء الضفة اليسرى للراين لمدة خمسة عشر عاماً للتأكد من تنفيذ شروط المعاهدة. وألغى الحلفاء المتصرون المعاهدات التجارية البرمة بين ألمانيا والدول الأخرى، وصوّدت الودائع المالية الألمانية في الخارج، وأنقص حجم البحرية التجارية الألمانية إلى عُشر حجمها. وكل هذه الإجراءات تذكر المرء بما حدث لمحمد علي، صاحب أول تجربة تحديث في الشرق العربي، والذي هدّد ظهوره المخطط الغربي للاستيلاء على تركة الدولة العثمانية (رجل أوروبا المريض). وفي نهاية الأمر، كان على ألمانيا أن تدفع غرامة مبنية قدرها ٢٠ مليار مارك ذهبي، على أن تدفع جزءاً منها فوراً وجزءاً منها بعد حين. وتم تحديد الغرامة في نهاية الأمر، في إبريل ١٩٢١، بمقدار ١٣٢ مليار مارك ذهبي. ويرغم معارضة جميع الأحزاب الألمانية لتلك الشروط، اضطرت جمهورية

وايمار في النهاية إلى الإذعان . وكما هو الحال في مثل هذه المواقف ، حينما تُجرَح الكبرياء الوطنية لشعب ما ، ذاع بين الألمان الاعتقاد بأن ألمانيا لم تُهزَم وإنما طعنها الثوريون والليبراليون واليهود من الخلف .

وأدى الوضع المذكور إلى تدهور سعر المارك من ٤,٢٠ مارك للدولار في عام ١٩١٤ إلى ١٦٢ ماركًا للدولار ، ثم إلى سبعة آلاف مارك عام ١٩٢٢ . وقد احتلت فرنسا منطقة الروهر عام ١٩٢٣ بحجة فشل ألمانيا في إرسال شحنة من الخشب على سبيل التعويض العيني ، ثم قامت القوات الفرنسية والبلجيكية بإلقاء القبض على العمال الألمان الذين رفضوا العمل في المناجم ، وفُرض حصار اقتصادي تم بمقتضاه فصل منطقة الروهر وكذلك وادى الراين للمحتلين عن ألمانيا ، الأمر الذي شكل ضربة اقتصادية هائلة لألمانيا ، خصوصًا بعد أن تم استقطاع منطقة سيلزيا العليا الغنية بالفحم . وبناءً على ذلك ، هبط المارك إلى ١٦٠ ألفًا للدولار في عام ١٩٢٣ ثم إلى ٢,٢٠٠,٠٠٠,٠٠٠ في نوفمبر ١٩٢٣ ، ولأن جمهورية وايمار لم تضع أي قيود على حرية رأس المال ، فقد استفاد كثير من الرأسماليين (ومنهم أعداد كبيرة من اليهود) من هذا الوضع ، وحققوا أرباحًا هائلة وراكموا الثروات في وقت كانت فيه معظم طبقات الشعب الألماني تعاني من الفقر والهوان .

وبذلت حكومة ألمانيا قصارى جهدها لإصلاح هذا الوضع . وبالفعل ، تم تحديد ديون ألمانيا وطريقة دفعها ، وبدأت قوات الحلفاء في الانسحاب مع أوائل الثلاثينيات ، ثم عقدت الجمهورية بعض القروض لاستثمارها في الاقتصاد الألماني حتى ظهرت بعض علامات التحسن والاستقرار . ولكن هذا الاستقرار كان يعتمد بالدرجة الأولى على القروض الخارجية ، ومن ثم ، أدت أزمة الرأسمالية العالمية عام ١٩٢٩ ، وانهيار البورصة في نيويورك ، إلى انهيار الوضع في ألمانيا ، فوصل عدد العاطلين فيها عن العمل إلى ما يزيد على ستة ملايين (أي نحو ثلث مجموع القوى العاملة في الفترة ١٩٣٠ - ١٩٣٢) ، وانخفض الدخل بنسبة ٤٣٪ ، وفقدت الطبقة الوسطى ما تبقى لديها من مدخرات .

هذا هو السياق الاجتماعي والسياسي العام الذي أدَّى إلى احتدام التناقضات والثورات داخل المجتمع الألماني وأدى في نهاية الأمر إلى تَجَرُّع الوضع الداخلي وظهور الأفكار الشمولية الاستبدادية وإلى ظهور إمبريالية تتجه نحو «الداخل» الأوربي بعد أن حُرِّمت من «الخارج» الآسيوي والإفريقي «العالمى» . فقد اتجه المشروع الاستعماري الألماني بكل قوته ، حينما استعادها ، نحو الداخل ، أى نحو الشعوب السلافية المجاورة

والأقليات المختلفة مثل النجر واليهود، حيث عدّ المناطق التي تعيش فيها مجاله الحيوى الذى لا بد من تفريقه من تلك العناصر التي لا تنتمى إلى الفولك والتي تعمق تحقيقه لمصلحته وأهدافه .

السياق السياسى والاجتماعى الألماني اليهودى للإبادة،

تناولنا السياق الحضارى الغربى العام للإبادة النازية ليهود أوروبا، ثم خففنا من مستويات التعميم وتناولنا السياق الألماني بكل مستوياته (الفكرية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية). ويمكن الآن أن نتناول أدنى مستويات التخصيص وهو مستوى الجماعة اليهودية في ألمانيا. لكن السياق اليهودى للإبادة النازية هو أيضاً سياق متعدد المستويات والأبعاد.

ويمكن القول إن الظروف الخاصة بأعضاء الجماعة اليهودية في ألمانيا ساهمت في تحويل الموقف العنصرى المتجذر في ألمانيا النازية إلى وضع مدمر بالنسبة لهم ولغيرهم من الأقليات. لكن الجماعة اليهودية في ألمانيا لم يكن لها وزن عددي يُذكر. فمن الناحية الكمية المحضة، لم يكن أعضاؤها يشكلون أى تحدٍّ خاص للأغلبية الألمانية الساحقة فقد كان عددهم لا يزيد على ١٪ من عد السكان.

ولذا، لم تكن المسألة اليهودية في ألمانيا كامة في الكم كما كان الوضع (إلى حد ما) في شرق أوروبا، وإنما في الكيف، وعلى وجه التحديد في الوضع الوظيفى المتميز لأعضاء الجماعة اليهودية الذى تأثر تأثراً عميقاً بعملية التحديث في ألمانيا. فقد كان أعضاء الجماعة، حتى نهاية القرن الثامن عشر، يعيشون أساساً في الريف والمدن الصغيرة. ولكن، مع بدايات القرن التاسع عشر وظهور الاقتصاد الجديد، هاجرت أعداد هائلة منهم إلى المدن الكبرى. ومع نهاية القرن، كانت أغليتهم تقيم في المدن الكبرى مثل براسلاو وليزج وكولونيا، بالإضافة إلى هامبورج وفرانكفورت، وكانت برلين تضم ثلث يهود ألمانيا.

وأدّى تركيز يهود ألمانيا في المدن إلى وضوح تمايزهم الوظيفى والمهنى، وهى ظاهرة مرغلة في التقدم في دول وسط أوروبا، خصوصاً في ألمانيا. فلقد كان أعضاء الجماعة اليهودية في الإمارات الألمانية يشكلون، في المصور الوسطى، جماعة وظيفية وبسيطة تضطلع بعبء التاجر والصيرفى والمرابى، ثم تم طردهم من عدة مدن وإمارات ألمانية، فهاجروا منها إلى مدن وإمارات ألمانية أخرى. ولكن، مع حلول القرن السادس عشر،

سُمح لليهود بالاستقرار في كثير من المدن والإمارات التي كانوا قد طُردوا منها، وتم استخدامهم بوصفهم عنصرًا تجاريًا نشطًا لديه رأس المال اللازم والاتصالات الدولية. وكان يهود الماراتسو (الذين طُردوا من شبه جزيرة أيبيريا) من أهم هذه العناصر. وعادةً ما كان يتم استخدام اليهود، سواءً في العصور الوسطى أو في القرن السادس عشر، بأمر من الإمبراطور، فكان أعضاء الجماعة اليهودية يتبعونه مباشرة ويشكلون مصدر دخل كبير له، إذ كانوا يقومون باعتصار الجماهير من خلال الفوائد الضخمة التي يحصلونها على قروضهم. ولكنه كان يستولى على نسبة ضخمة منها في نهاية الأمر عن طريق الضرائب التي يفرضها على أعضاء الجماعات اليهودية. وفي القرن السادس عشر، ظهرت مهنة يهودي البلاط الذي يدير الخزنة الملكية ويعقد الصفقات والقروض بالنيابة عن الأمراء ويمول الحروب ويدير الاتصالات التجارية اللازمة، أي أن أعضاء الجماعة اليهودية في ألمانيا كانوا مرتبطين بالحاكم ملتصقين به وتميَّزين طبقياً ومهنيًا عن بقية أفراد الشعب، وهو وضع ازدهر تطوراً في القرن التاسع عشر.

وكان وجود بعض أعضاء الجماعة اليهودية (كوسطاء) أمراً واضحاً للغاية، فقد هيمنا على صناعة الأثاث والملابس الجاهزة وارتبطوا بالصيرفة والمحال التجارية، الأمر الذي حولهم إلى شخصيات مكروهة من الطبقة الوسطى، خصوصاً في ظروف الأزمة. واتضح كذلك وجود اليهود في مهنة الإقراض وتحصيل ريع الملكيات الزراعية (بالنيابة عن أصحاب الأملاك)، كما عملوا تجاراً مواشى، الأمر الذي جعلهم مكروهين من الفلاحين.

ومن الإحصاءات الأخرى ذات الدلالة أن يهود برلين الذين كانوا يشكلون - كما أسلفنا - ٥% من سكانها كانوا يدفعون ٣٠% من جملة الضرائب، وكان يهود فرانكفورت الذين يشكلون ٧% من سكانها يدفعون ٢٨% من ضرائبها، كما بلغت نسبة أصحاب الأعمال ومديري البنوك من اليهود في برلين ٥١, ٥٥% في عام ١٨٨٢، ثم هبطت إلى ٢٣, ٦% في عام ١٩٢٥ (وهي أيضاً نسبة عالية). وتقول الموسوعة اليهودية العالمية إن الهبوط في النسبة المئوية لم يصاحبه هبوط في النفوذ، إذ كان اليهود يديرون أهم ثلاثة بنوك تحكم في ٦٠% من نسبة الإقراض في بعض السنوات، وكانوا يديرون نحو ثلاثة أرباع القروض الأجنبية التي مُنحت لألمانيا من عام ١٩٢٤ إلى عام ١٩٢٩ كما سيطر اليهود على ٣٢, ٥٧% من صناعة المعادن في عام ١٩٣٠ وهكذا، ارتبط اليهود في العقل الألماني بالمشروع الحر والمضاربات والسياسات الليبرالية. ومن جهة أخرى، كان والتر

راتانو (وزير التعمير ثم وزير الخزانة في حكومة وايمار) يهودياً، كما كان واضح دستور هذه الجمهورية (التي استمرت فترة قصيرة) يهودياً أيضاً.

وكانت هذه الجمهورية ترمز في العقل الألماني الليبرالية المتخاذلة المتهاككة أمام هجوم أعداء ألمانيا. ومن قبيل المغارقات أن أعضاء الجماعة اليهودية ارتبطوا بالمثل الليبرالية في وقت كان فيه للمجتمع الألماني (كله) يتخلى، بعد تَعَثُّر التحديث، عن هذه المثل ليبحث عن طرق أخرى شمولية لحل مشكلاته. ولعل في هذا الارتباط الوثيق بين الرأسمالية الألمانية ويهود ألمانيا ما يُفسِّر النقد الاشتراكي الثوري العنيف لليهود بحسبانهم ممثلين للرأسمالية، ولل يهودية بحسبانها دين الاقتصاد الجديد. ولعل هذا يُفسِّر أيضاً السبب في أن ماركس يَقرن اليهودية بروح التجارة ويُوحد بينهما، ويرى أن إله إسرائيل الطماع هو المال. وهذا التراث الاشتراكي في نقد الشخصية اليهودية نابع من تربة ألمانية أساساً، حيث كان اليهود ممثلين بشكل واضح في الطبقات الرأسمالية. لكن هذا لا ينطبق، بأي حال، على شرقي أوروبا حيث تمحَّلت البورجوازية الصغيرة والجماعات اليهودية إلى بروليتاريا تعاني من ويلات الفقر.

وبرغم هذا الربط بين الجماعات اليهودية والرأسمالية في ألمانيا، فقد انضم عدد كبير من المثقفين اليهود إلى الحركات الثورية فيها، وكان ارتباطهم بها على المستوى الفردي واضحاً وضح الارتباط الجماعي لليهود بالرأسمالية. فكان رئيس حكومة بافاريا الثورية (البشفية) يهودياً، وكان كثير من قيادات الحركة الثورية المتطرفة (مثل روزا لوكسمبرج) من اليهود، وكان هناك شبح ماركس يرفرف على الجميع. ثم اتضح عام ١٩١٧ الوجود اليهودي الملحوظ في الثورة البلشفية (التي كان يُطلق عليها في بعض الأوساط «الثورة اليهودية»).

وهكذا، ارتبط اليهودي بالصناعة والاستغلال والمشروع الحر، وكذلك بالثورة الاشتراكية المتطرفة والحركات الثورية، أي أن اليهودي أصبح رمزاً جيداً لهذا المجتمع الحديث (جيسيلشافت) المبني على التعاقد والتنافس، والذي قوض دعائم المجتمع الألماني المترابط (جمائشافت)، وأصبح بؤرة تتجمع فيها مخاوف الطبقة الوسطى التي كانت أخذت في التدهور الاجتماعي والطبقي بسبب التضخم والبطالة، بل وأصبح رمزاً لكل تلك القوى، من اليمين واليسار، التي أودت بألمانيا وفرضت عليها أن تدعن للحلفاء.

وحينما استأنفت ألمانيا عملية التحديث بعد الحرب، تمت هذه العملية بقروض أجنبية

وتحت رعاية الدولة، أى أن النمط الاقتصادى السائد فى ألمانيا لم يكن فيه مجال للأرأسمال الحر تماماً ولا للنمط الاشتراكى الجمعى . وارتطمت الدولة النازية بكل من الرأسمال الحر الذى ارتبط به اليهود واليسار المتطرف الذى وُجد فيه اليهود بشكل ملحوظ .

وقد ساهمت العوامل السابقة جميعاً، بشكل أو بآخر، فى عزل أعضاء الجماعة اليهودية عن بقية التشكيل السياسى الحضرارى الألمانى . ولكن العنصرين التاليين كانا حاسمين فى فصلهما عن سواد الشعب الألمانى، وفى تهميشهما تماماً . والعنصران هما :

١- العلاقة الخاصة بين أعضاء الجماعة اليهودية والمشروع الاستعمارى الألمانى:

تعود العلاقة الخاصة بين أعضاء الجماعة اليهودية والمشروع الاستعمارى الألمانى إلى منتصف القرن التاسع عشر، وتُعدّ امتداداً لظاهرة يهود البلاط ولا ارتباط أعضاء الجماعة بالحاكم (وتُعدّ عائلة روتشيلد مثلاً جيداً على ذلك، حيث كانت آخر أسرة من أسر يهود البلاط وهى أيضاً أول أسرة يهودية ثرية تتولى مشروعات الاستيطان الصهيونى) .

والجدير بالذكر أن وضع اليهود تحسّن كثيراً فى منتصف القرن التاسع عشر مع توحيد ألمانيا، فقد كان ثلاثة من أهم مشارى بسمارك من اليهود . ويُقال إن اليهودى المتنصر فريدريك ستاهل هو مُنظّر الدعوة إلى العسكرية البروسية . والواقع أن بسمارك كان يفكر، حسب تقاليد النخبة الحاكمة الألمانية، فى استخدام اليهود دائماً فى مشروعاته . ويظهر ذلك الاتجاه بشكل أوضح فى تفكير إمبراطور ألمانيا (ويلهلم الثانى) الذى كان يرى إمكان استخدام اليهود فى مشروعه الاستعمارى، كما كان واعياً بالقدرات المالية لليهود وحجم اتصالاتهم الدولية . وكانت مفاوضات هرتزل، مع إمبراطور ألمانيا، تدور داخل هذا الإطار وتتلّقى من هذا التفاهم الضمنى . وفى الوقت نفسه، كانت المنظمة الصهيونية فى ألمانيا لا تكف عن الحديث عن نفع اليهود وإمكان استخدامهم فى المشروعات الاستعمارية الألمانية، وتوطينهم فى فلسطين أو فى غيرها تحت راية الاستعمار الألمانى . وقامت جمعية الغوث الألمانية اليهودية بالمساهمة فى النشاط الاستيطانى الصهيونى باسم الاستعمار الألمانى، كما كان يُنظر إلى العنصر اليهودى من شرقى أوروبا (المتحدث باليديشية) بحبائه عنصراً ألمانياً يمكن تسخيرهُ فى صالح المشروع الألمانى الاستيطانى .

وكما هو معروف، صدر وعد بلفور الذى ينطوى، بشكل ضمنى، على إمكان تحويل اليهود إلى عناصر تدوين بالولاء للاستعمار الإنجليزى . ورغم هذا، استمرت رئاسة المنظمة

الصهيونية الموجودة آنذاك في ألمانيا في التقرب إلى النظام الحاكم، واستمرت في بذل المحاولات لاستصدار وعد بلفورى ألماني. ولكن هذه الجهود لم تثمر، بسبب العلاقة الخاصة لألمانيا بالدولة العثمانية ورفض الخليفة العثماني الموافقة على المشروع الصهيوني حتى ولو تم في إطار المشروع الاستعماري الألماني. ومع هذا، أصدرت الحكومة الألمانية (بعد صدور وعد بلفور) تصريحاً مبهماً يشبه وعد بلفور من بعض الوجوه، تُعد فيه بمساعدة المشروع الصهيوني على أمل أن تجند يهود العالم لصالحها وتكسيهم إلى صفها. وقد جاء هذا التصريح متأخراً، ولم يؤد في النهاية إلى شيء يُذكر. ولكن ما يهمنا في هذا السياق هو أن التعامل مع اليهود (بحسبانهم جزءاً من المشروع الاستعماري الألماني) يمتد (في جوهره) تهميشاً لهم من منظور المشروع القومي الألماني، فهو يعطيهم حقوقاً للاستيطان في فلسطين، كما يمنحهم الحق في التمتع برعاية الحكومة الألمانية «خارج» ألمانيا، الأمر الذي يعنى ضمناً إنكار حقوقهم «داخلها». فقد كان الاستعمار الاستيطاني هو الإطار الذي يتم من خلاله تصدير الفائض البشري غير المرغوب فيه إلى الشرق. ولكن القيادة الصهيونية، بقبولها هذا الإطار، رضيت بالتعريف الضمني الكامن لليهود بحسبانهم عنصراً غريباً غير متم يجب أن يتم تصديره عن طريق التهجير. وهذا، على كل حال، هو التعريف الصهيوني (الواضح) لليهود.

٢- تهميش اليهود من خلال هجرة يهود شرقي أوروبا:

تسببت الهجرة الكثيفة لليهود البولندية في أعقاب تعثر التحديث في شرقي أوروبا في تهميش اليهود وفصلهم عن التشكيل القومي الألماني العضوي. ومن الجدير بالذكر أن الهجرة اليهودية الحديثة اتسمت بأنها هجرة داخلية في أوروبا (أي من بلد أوروبي إلى آخر) حتى عام ١٨٨٠. ولم تبدأ الهجرة عبر الأطلنطي بشكل مكثف إلا بعد ذلك التاريخ. وقد هاجر، في المرحلة الأولى بصفة خاصة، مئات الألوف، ووصلت أعداد كبيرة منهم إلى إنجلترا وتيسبوا في استصدار وعد بلفور لتحويل سيل الهجرة عنها، كما وصلت أعداد لا بأس بها إلى ألمانيا.

وما زاد الأمور سوءاً أن ألمانيا قامت، في نهاية القرن الثامن عشر، بضم بولندا التي كانت تضم يهوداً من المتحدثين باليديشية (أوست يودين، أي يهود شرقي أوروبا)، وهو ما كان يعنى أن يهاجر هؤلاء إلى المدن الألمانية الكبرى. وبالفعل، انتقل معظم يهود بوزنان إلى ألمانيا، وكذا أعداد كبيرة من يهود جاليسيا. ولا شك في أن ظهور هذه الكتلة الضخمة من يهود شرقي أوروبا ذوى الطابع الجيتوي المتفلق، والذين لا يوجد لديهم (بوصفهم

غرباء مُقتلَعين) التزام قوى بالمعايير الأخلاقية للمحلية أو بالقيم الغربية، كما يفتخرون إلى الكفاءات المطلوبة في التعامل مع أوروبا الحديثة والاقتصاد الجديد، كان يمثل تهديداً للموقع الطبقي لليهود ولكانتهم الاجتماعية. وقد شهدت سنوات العشرينيات من هذا القرن هجرة يهودية ضخمة من بولندا بسبب الأزمة الاقتصادية. وقد أشرنا من قبل إلى النسبة المرتفعة من الزيجات المختلطة كانت بين يهود ألمانيا، ويمكن أن نضيف هنا أننا نعتقد أن النسبة كانت عالية للغاية بين اليهود من أصل ألماني، ولكن الإحصاءات لا تذكر سوى المتوسط العام دون أن تُفرّق بين يهود شرقي أوروبا المقيمين في ألمانيا واليهود من أصل ألماني. ويوجه عام، كان يهود ألمانيا يخفون، بينما كان يهود الشرق يحلون محلهم، أي أن الطابع العام للجماعة اليهودية كان أخذاً في التغير وفي اكتساب طابع غير ألماني (كانت نسبة اليهود الأجانب بين يهود ألمانيا هي ٢,٧٪ عام ١٨٨٠، ارتفعت إلى ١٢,٨٪ عام ١٩١٠، ولا شك في أنها استمرت في التزايد بعد هذا التاريخ).

وتحوّلت ألمانيا، بعد الحرب العالمية الأولى، إلى مركز للثقافة العبرية نتيجةً لهرب كثير من الكتاب اليهود من روسيا، فتم تأسيس دار نشر عبرية، كما أسست الحركة الصهيونية كثيراً من المدارس لتعليم العبرية (وهذا اتجاه أيده النازيون فيما بعد ودعموه لأنهم كانوا يرون ضرورة عبرية اليهود بحسبانهم شعباً عضوياً مستقلاً عن الشعب العضوي الألماني. ولنا أن نلاحظ أن الدولة النازية سبقت الدولة الصهيونية في تبني كثير من مشروعات العبرية). وكان من شأن هذا كله أن أصبح العنصر اليهودي مرة أخرى عنصراً عضوياً متماسكاً غريباً يقف خارج المجتمع أو على هامشه. ولذا، كان أحد المطالب الأساسية لأعداء اليهود وقف الهجرة من شرقي أوروبا لأنها تأتي بالغرباء. وكانت حقوق اليهود الأجانب ماثرة نقاش حتى في عهد جمهورية وايمار الميرالي، ولهذا نجد بعض الألمان، ممن لا يمكن اتهامهم بمعادة اليهود، يطالبون بعدم السماح لليهود الشرق بامتلاك عقارات بوصفهم أجانب لا بوصفهم يهوداً.

بل لقد طُرحت القضية نفسها داخل المنظمات اليهودية ذاتها: هل يُمنح اليهود الأجانب الذين كانوا يشكلون أحياناً الأغلبية في بعض المجتمعات حق التصويت في الانتخابات؟ وبالفعل، قرر كثير من هذه التجمعات السماح لليهود الشرق بالانضمام إليها بدون ممارسة حق التصويت. ولعل تأسيس جمعية الفوت كان يهدف إلى إبعاد يهود الشرق عن ألمانيا حتى لا يتأثر وضع اليهود داخلها، كما هو الحال مع جمعيات الفوت الأخرى (المترطية) التي أنشأها أثرياء اليهود في الغرب (أمثال ميرش وروتنشيلد).

وظهرت في هذه المرحلة جمعيات يهودية، مثل: التنظيم المركزي للمواطنين الألمان من أتباع العقيدة اليهودية (وهي جمعية يهودية تدعو إلى الاندماج)، وجمعية غوث يهود ألمانيا (وهي جمعية خيرية قامت بنشاط استيطاني في فلسطين كما أشرنا)، وغير ذلك من جمعيات دينية وثقافية. وتم تأسيس اتحاد عام لهذه الجمعيات في أواخر العشرينيات. ولكن الأمر الذي يجدر ذكره، من وجهة نظر هذه الدراسة، هو تأسيس فرع للمنظمة الصهيونية في ألمانيا (بل وأصبح المقر الرئيسي داخل ألمانيا منذ عام ١٩٠٤). وترأس فرع ألمانيا رجل ألماني متزوج من يهودية من شرقي أوروبا (كورت بلومفيلد) طرح شعارات قومية عضوية كانت تسبب الكثير من الحرج لأعضاء الجماعة الذين كانوا يحاولون الاندماج. وتوجت جهوده باستصدار قرار يوزان الصهيوني عام ١٩١٢ الذي جعل من الهجرة إلى فلسطين هدفاً أساسياً لكل يهودي. وظل الصهاينة، ومعظمهم من أصل شرق أوروبي، يتقبلون مختلف المنطلقات القومية العضوية. فدافع مارتن بوبر عن علاقة التربة بالدم، كما دافع عن أن اليهود شعب أسوي أساساً. وتحدث ناحوم جولدمان عن اليهود بحسباتهم عن ازدواج الولاء عند اليهود. وتحدث حاييم وايزمان عن اليهود بحسبانهم عنصرياً فائضاً يقف في حلق الأمة الألمانية، وهي شعارات تعود كلها لتيودور هرتزل وماكس نورودو اللذين وضعاً أساس الصهيونية الألمانية. وأشاعت هذه الدعاية صورة سلبية للغاية عن أعضاء الجماعة اليهودية وعن عدم إمكان دمجهم في الشعب العضوي الألماني. وفي هذا المناخ، ظهر هتلر وظهرت النازية. وفي أثناء محاكمات نوومبرج، أصر الزعماء النازيون، الواحد تلو الآخر، على أنهم تعلموا ما تعلموه عن المسألة اليهودية من أدبيات الصهاينة.

ورغم هذا الجو الهستيري الصهيوني النازي، ظلت الجماعة اليهودية رافضة للمنطق الصهيوني واستمرت في مقاومة المنطق النازي. ومع وصول هتلر للحكم، استولى الصهاينة على قيادة الجماعة اليهودية وطرحوا برنامجاً عام ١٩٣٣ لإعادة صياغة الجماعة اليهودية في ألمانيا وتعليم اليهود ما يتفق مع التقاليد الصهيونية، وذلك عن طريق مزج القومية بالدين بهدف تهجيرهم خارج ألمانيا.

وقد وصفت جمعية التنظيم المركزي للمواطنين الألمان هذا الموقف من قبل الصهاينة بأنه طعنة في الخلف. أما النازيون، فوافقوا على الطرح الصهيوني للقضية وقدموا التأييد والدعم للأنشطة والمؤسسات الصهيونية.

وكانت كل هذه الأسباب التابعة من الملابسات التاريخية والسياسية والحضارية العامة (أى المرتبطة بالرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة المهيمنة على الإنسان الغربى)، والأقل عمومية (أى المرتبطة بالمجتمع الألماني كله)، والخاصة (أى المرتبطة بالجماعة اليهودية على وجه التحديد)، هى التى أدت إلى لوتظامهم بالنظام النازى وإلى إبادة أعداد كبيرة منهم. وأى محاولة لتفسير ظاهرة الهولوكوست على أساس عنصر واحد (الوضع الاقتصادى فى ألمانيا - الشر المتأصل فى نفس هتلر - رفض اليهود الاندماج فى المجتمع الألمانى - الفكر المنصرى الغربى - معاهدة فرساي . . . إلخ) مستخزلها وتحولها إما إلى شىء عام للغاية ليس له ملامح محددة، وإما إلى شىء فريد لا يمكن استيعابه داخل أى نمط تاريخى إنسانى معروف.

الفصل العاشر

حملات الفرنجة والجماعات اليهودية

من أهم الأحداث في التاريخ العربي تاريخ حملات وممالك الفرنجة (التي يقال لها في الخطاب الغربي «الصلبية»)، فهي كانت مواجهة عسكرية بين العالم العربي والعالم الغربي قبل العصر الحديث. وقد اكتسب هذا الحدث أهمية خاصة بعد ظهور الدولة الصهيونية، إذ أدرك الكثيرون مدى التماثل بين تجربة الفرنجة وتجربة الصهاينة. وقد انشغل العقل العربي (والصهيوني) بمحاولة تفسير هذه الواقعة التاريخية فتأرجح بين التفسير الاقتصادي المادي الخالص والتفسير الديني الخالص، وسقط كثير من المحللين في النماذج الاختزالية التي ترد ظاهرة مركبة مثل حملات الفرنجة إلى عنصر واحد أو عنصرين.

وفي هذا الفصل، ستحاول دراسة هذه الظاهرة مستخدمين نموذجاً مركباً دخل في تركيبه عناصر دينية ومادية وثقافية (ويمكن للقارئ أن يعود لدراسات الدكتور قاسم عبده قاسم التي نُعلِّها نموذجاً طيباً لاستخدام النماذج المركبة أداة تحليلية).

أسباب حملات الفرنجة،

«الصلبيون» ترجمة لكلمة «كروسيادز» Crusaders المشتقة من كلمة «كروس» cross، ومعناها «صليب». وهي عبارة تُستخدم في الخطاب السياسي والتاريخي في الغرب للإشارة إلى الفرنجة الذين شنوا عدة حملات على العالم العربي والإسلامي في القرن الثاني عشر، وقد تَبَنَّى كثير من العرب المحدثين هذا المصطلح. ونحن نستخدم عبارة «حروب الفرنجة» وهي الحروب التي شنتها حكام أوروبا المسيحية الإقطاعية لاحتلال فلسطين إبّان العصور الوسطى. وهي حروب ساندتها حركة سياسية واجتماعية ضخمة قادتها النخبة الحاكمة (الكنيسة والنبلاء). ولم تكن المسيحية سوى

دياباجة سطحية استخدمها الغزاة ولا علاقة لها برؤيتهم للكون . وقد وجدت حملات الفرنجية (الصليبيين في المعجم الغربي) صدًى عميقاً لدى الجماهير الشعبية التي انضمت إليها بأعداد ضخمة لم تضعها النخبة الحاكمة نفسها في الحسبان .

ويرى د . سعيد عاشور أن الفرنجية هم من جموع المسيحيين الغربيين الكاثوليك الذين خرجوا من بلادهم في شتى أنحاء الغرب الأوربي ، واتخذوا الصليب شعاراً لهم لغزو ديار الإسلام ، وبخاصة منطقة الشرق الأدنى وبلاد الشام حيث الأراضي المقدسة . ومعنى هذا أن المسيحيين الشرقيين من روم وأرمين وسريان وأقباط ونحوهم لا يدخلون في دائرة مصطلح «الصليبيين» لأن هؤلاء من أهل البلاد (وليسوا وافدين عليها من الخارج) ربطتهم بالأرض التي يتسمون إليها روابط أصيلة جذرية ترجع إلى ما قبل الإسلام . وعاش معظمهم قبل الحركة الصليبية تحت مظلة الإسلام يتمتعون بما كفلته لهم هذه الديانة من حقوق ويؤدون ما فرضته عليهم من واجبات .

وتشير المصادر العربية المعاصرة إلى الصليبيين بوصفهم «الفرنجية» أو «الفرنج» . وهذا يعود إلى أن الكون البشري لهذه الحركة الاستيطانية الغربية لم يكن متجانساً عرقياً، ورغم هذا فإن الفرنجية سكان بلاد الغال (غاليا) التي عُرِفَت فيما بعد باسم «فرنسا» كانوا أكثر إقبالا من غيرهم على المشاركة في الحركة الاستيطانية . وتشير بعض المصادر اليهودية إلى الفرنجية بكلمة «إشكناز» وهي الكلمة التي استُخدمت فيما بعد للإشارة إلى يهود أوروبا، خصوصاً ألمانيا وبولندا .

ولا يمكن تفسير حروب الفرنجية بالعودة إلى العناصر الاقتصادية أو العناصر الدينية وحدها، وإنما تعود إلى مركب من الأسباب المادية والمعنوية . ويمكن القول إن حروب الفرنجية جزء من المواجهة التاريخية العامة بين الحضارة الغربية وحضارة الشرق الأدنى والتي تعود بجذورها إلى بداية ظهور الحضارة الغربية نفسها حين وصلت شعوب البحر (الفلسطينيون) من كريت وبحر إيجه إلى ساحل مصر، ثم استقروا في ساحل أرض كنعان بعد أن صدّهم المصريون . وحينما هيمن الفرس على الشرق الأدنى، أخذت المواجهة شكل اشتباك عسكري بينهم وبين الدول للندن اليونانية التي صدت الغزو الفارسي . ثم قام الإسكندر الأكبر بغزو الشرق وأسس الإمبراطورية اليونانية التي انقسمت إلى ثلاث إمبراطوريات بعد موته . كما هيمن الرومان بعد ذلك على معظم الشرق الأدنى القديم . وانقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين : الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية)، والإمبراطورية الغربية . ومع وصول الإسلام وقُتِحَ وتوحيده للمنطقة، وتحول به البحر

الأبيض المتوسط إلى بحيرة عربية إسلامية، انحسر نفوذ العالم الغربي وأصبح محصوراً داخل القارة الأوروبية. بل إن الجليب البيزنطي المتبقى على أرض الشرق في آسيا الصغرى كان قد بدأ يقع تحت هجمات السلاجقة وهى الهجمات التى أدت فى نهاية الأمر لسقوط الدولة البيزنطية، وكذلك القسطنطينية، على يد العثمانيين. وقد هُزم جيش بيزنطى بقيادة الإمبراطور رومانوس ديجينيس هزيمة ساحقة على يد السلاجقة بقيادة ألب أرسلان فى مانزيكرت بجوار بحيرة فان فى أرمينيا. ثم استمر التوسع السلجوقي، فتم الاستيلاء على أنطاكية عام ١٠٨٥، الأمر الذى اضطر الإمبراطور أليكسيوس كومنينوس إلى أن يطلب العون من الغرب حيث لم يجد آذاناً صاغية وحسب بل وشبهة مفتوحة.

وتعود هذه الشبهة المفتوحة إلى عدد من الأسباب المتداخلة المتفاعلة، بل والمتنافضة أحياناً:

١- يلاحظ أن الاقتصاد الغربى بمعظم مؤسساته تساقط على أثر سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية وتردّى إلى حالة من الانحدار البدائى والطبيعى. ولكنه بدأ يصحو من كبوته ابتداءً من القرن التاسع الميلادى، فشهدت الفترة التى سبقت حروب الفرنجة شيئاً من الانتعاش الاقتصادى، وكانت هناك محاولات ترمى لزيادة الرقعة الزراعية عن طريق اجتثاث الأشجار وتسهيل حركة التجارة وتنظيم الأسواق الدولية والمعملة. وقد ساعدت تلك الحروب بدورها على هذا الانتعاش الاقتصادى، ذلك أن التاجر المسيحي تبع المقاتل الفرنجى بعد أن ترك كثيراً من خوفه من الطرق المجهولة وعاد بالسلع من الشرق بعد أن كان التاجر اليهودى يحتكر هذه العملية تقريباً من خلال شبكة الاتصالات الدولية اليهودية الخاصة به. كما أن الملوك والنبلاء والفرسان العائدين استعذبوا مذاق السلع الترفيحية الشرقية وهو ما كان يعنى ظهور سوق لها فى الغرب ونشاط للتجارة الدولية.

٢- تزايدت نفوذ المدن الإيطالية التجارية، وبخاصة البندقية وجنوا وبيزا، وأصبح لها أساطيلها التجارية الضخمة التى فكت الهيمنة الإسلامية على البحر الأبيض المتوسط. وقام الجنويون والبيزيون بطرد المسلمين من قواعدهم فى جنوبى إيطاليا وجزيرة كورسيكا فى القرن العاشر الميلادى، وهيمنوا على غربى المتوسط فى القرن الحادى عشر الميلادى. بل حاولت المدن الإيطالية تأمين موطئ قدم لها على ساحل المتوسط ذاته، فبات كل من جنوة وبيزا أسطولاً هاجم تونس عام ١٠٨٧، واضطر أمير تونس بعدها إلى أن يفرج عن الأسرى المسيحيين وأن يدفع تعويضاً ويعفى التجار الجنويين

والبيزيين من ضرائب الاستيراد. وكان لمدينة البندقية نشاطها أيضاً، فقد هيمنت على البحرين الأدرياتيكي والإيجي في بداية القرن الحادى عشر الميلادى ووصلت إلى البحر الأسود. ولا شك فى أن حروب الفرنجة ساهمت فى العملية التصاعدة الهادفة إلى فك الحصار الذى فرضه المسلمون على تجارة الشرق، وأعطت المدن الإيطالية موطن قدم فى مواقع مهمة من شرقى المتوسط. وقد حصلت هذه المدن على امتيازات وتسهيلات تجارية ضخمة داخل الممالك الخاضعة للفرنجية فى الشام وفلسطين.

٣- يلاحظ أن أوروبا شهدت تزايداً فى عدد السكان مع نهاية القرن العاشر الميلادى واستمر التزايد حتى القرن الثالث عشر الميلادى وهو تزايد لم تواكبه بالضرورة زيادة فى الرقعة الزراعية، ومن هنا بدأت السلطات الدنيوية فى تحريم امتلاك اليهود للأراضى الزراعية وهو حظر طُبّق على الكنائس والأديرة.

٤- يدور النظام الإقطاعى الغربى حول نشاطين أساسيين: الزراعة والقتال. وكما يتنا، كان النظام الإقطاعى يواجه تناقص الرقعة المزروعة. ومن القواعد الأساسية فى الإقطاع الغربى أن الابن الأكبر وحده هو الذى يرث الضيعة، أما بقية إخوته فلم يكن أمام أى منهم فرصة سوى محاولة البحث عن وريثة غنية يقرن بها، أو أن ينخرط فى سلك الكنيسة أو يتوجه إلى المهن الأخرى مثل القتال.

٥- كان هناك ما يشبه المجاعة فى غربى أوروبا، وخصوصاً فى فرنسا، من القرن العاشر الميلادى حتى أواخر القرن الحادى عشر. وربما كانت هذه المجاعة وراء النشاط الاقتصادى الذى شهدته الفترة، وكذلك سوء حال الفلاحين والأقنان. وتتشكل الحروب والمشروعات الاستيطانية وسيلة تقليدية للتخلص من العناصر المشاغبة التى لا مكان لها فى المجتمع (من نبلاء بلا أرض، إلى تجار يبحثون عن مزيد من الأرباح، وفلاحين جوعى، ومجرمين ولصوص) وذلك حتى يحقق المجتمع الغازى استقراراً اجتماعياً داخلياً. ويبدو أن عدد الأطفال غير الشرعيين كان يتزايد فى أوروبا، وكانت حروب الفرنجة وسيلة للتخلص منهم، وقد أخذت إحدى الحملات التى خرجت من أراجون فى عام ١٢٦٩ اسم «حملة الأطفال غير الشرعيين».

٦- تمتعت أوروبا بشيء من الاستقرار السياسى، وتزايدت إمكانياتها ومقدرتها على تجريد حملات ضخمة كما بدأ بوضوح مع الفتح النورماندى لإنجلترا وإيطاليا وعقيلة فى بدايات القرن الحادى عشر، وقد تزايدت حدة حركة استرداد إسبانيا فى القرن الحادى عشر الميلادى حين قام ألفونسو السادس (من ليون) بالاستيلاء على طليطلة عام

١٠٨٥ وابتداءً من القرن العاشر الميلادي، بدأ التوسع الألماني نحو الشرق والشمال وهي حركة لم تتوقف إلا في القرن الثالث عشر الميلادي.

٧- حدث بَعَثَ ديني حقيقي في بداية القرن العاشر الميلادي. ويمكن القول إن حروب الفرنجة تعود إلى ما يُسمى «الإصلاح الكلوني» وهي حركة إحياء دينية بدأت عام ٩١٠ في مدينة كلوني بفرنسا، وأكدت تُفَوِّقُ سلطة الكنيسة على السلطة الدنيوية. وقد تزامنت حروب الفرنجة مع للجامع اللاترانية الأربعة في أعوام ١١٢٣، ١١٣٩، ١١٧٩، ١٢١٥ على التوالي، وهي للجامع التي بلورت موقف الكنيسة من عدة قضايا، منها تحريم الربا وتحديد وضع اليهود وكثير من علاقات الكنيسة بالسلطة الدنيوية. وأدت الكنيسة دوراً أكثر نشاطاً في الحياة الدنيوية، وأخذت تؤكد نفسها بشكل أكثر جرأة. وقد أعيدت صياغة البنية الكهنوتية وهو ما سمح للبابوات بأن يؤدوا دوراً أكثر فعالية. ووجدت الكنيسة في حروب الفرنجة فرصة مواتية لزيادة نفوذها وتسريب الطاقة القتالية لدى الأمراء والملوك القتالية إلى الشرق، ولتحقيق السلام والاستقرار في الغرب المسيحي. وبما له دلالة أن مجلس كليرمون (عام ١٠٩٥)، الذي اتخذ القرارات التي بدأت حملات الفرنجة على الشرق، جدد ما يُسمى «هنة الرب» في الغرب وقد وجدت الكنيسة الرومانية أن تجريد حملة تحت سلطتها، لمساعدة الدولة البيزنطية، قد يسرع بتحقيق حلم روما القديم بإخضاع الكنيسة البيزنطية.

٨- شهدت الفترة التي سبقت حروب الفرنجة تزايد حركة الحج. وكانت أهم المزارات روما حيث يوجد ضريح لكل من بطرس ويولس، وكذلك ضريح ستياجو دي كومبوستلا في شمال غربي إسبانيا. ولكن أهم المزارات جميعاً كانت هي القدس حيث تضم كنيسة القيامة. ولم يكن الحج عملاً من أعمال التقوى وحسب، وإنما أصبح وسيلة للتكفير عن الذنوب. بل وكان القساوسة يوصون، في بعض الأحيان، بالحج لمن يرون أنه اقترف إثماً فاحشاً. وقد كان الحجاج يرجعون بقصص عن مدى ثراء الشرق، كما أنهم كانوا يتحدثون أيضاً عن المتاعب التي تجشموها والأموال التي لاقوها. ولا شك في أن حديثهم هذا كان له أساس من الصحة حيث إن المنطقة لم تكن تنعم بالهدوء أو الاستقرار، خصوصاً وأن السلاجقة كانوا قد بدءوا في شن هجماتهم على الدولة البيزنطية. ولكن بما لا شك فيه أنه كان هناك عنصر مبالغ، فالعائدون كانوا يرددون إبراز بطولتهم، وكان الوجدان الشعبي يتلقف هذه القصص ويضخمها، خصوصاً وأن المستوي الثقافي للجمهير أوروبا آنذاك كان متدنياً إلى أقصى حد.

٩- يبدو أن حركة استرداد إسبانيا من المسلمين ، وتفاعل المسيحيين مع المسلمين إبان ما يسمى حرب الاسترداد، قد تركا أثرهما في الرؤية المسيحية للحرب ، إذ تأثر العالم المسيحي بفكرة الجهاد الإسلامي ، فبدأ أن الحرب للدفاع عن المجتمع المسيحي ولاسترداد القدس ليست حرباً عادلة وحسب وإنما حرب مقدسة أيضاً . ويبدو أن نشوء جماعات من الرهبان المحاربين مثل فرسان الهيكل وفرسان الإسعاف (الداوية والإسبتارية) هو صدى لفكرة الماريطين الإسلامية .

١٠- من الأفكار المسيحية الشعبية الراسخة ما يُطلق عليه العقائد أو الأحلام الألفية، وتمثل هذه الأفكار في الإيمان بأن الدورة الكونية أو التاريخية تستغرق ألف عام في العادة ، وأن عام ألف أى بداية القرن الحادى عشر الميلادى سيشهد نهاية العالم والتاريخ ، كما سيشهد عودة المسيح . وقد سادت هاتان الفكرتان أوروبا في العصور الوسطى ، وهما من الأفكار التى ازدادت شيوعاً إبان تفاقم الأزمات الاجتماعية وازدياد البؤس بين الجماهير . ويقول العلماء إن تاريخ نهاية العالم لم يكن محدداً بهذه الدقة ، وإن الأحلام الألفية استمرت خلال القرن الحادى عشر الميلادى كله وحتى بعد ذلك التاريخ . ومن الأساطير الألفية التى شاعت أن الإمبراطور الأخير سيكون هو ملك الفرنجة خليفة شارلمان ، وأنه هو الذى سيقود المؤمنين إلى القدس لينتظر العودة الثانية للمسيح ليؤسس مملكة السلام والعدل ويحكم العالم من صهيون ، أى القدس ، وما القدس الدنيوية سوى رمز للقدس الأخروية !

١١- واجهت الكنيسة ، ابتداءً من القرن الحادى عشر الميلادى ، ظهور هرطقات فى جنوبى فرنسا ، فظهر الكاثارى فى بداية الأمر ثم تبعهم أصحاب الهرطقة الألبيجينية . وهذه الجماعات كانت جماعات ثورية تؤمن بوجود إلهين : إله الخير وإله الشر . وكان بعضهم يذهب ، شأنه شأن الفنوصيين ، إلى أن هذا العالم من خلق الإله الصانع (الشرير) ، كما كانوا ينزعون منزعاً واحدياً روحياً ينكر أى حقيقة للمادة . وقد جردت الكنيسة أول حملة صليبية ضدهم عام ١٢٠٨ ، وتبع ذلك تأسيس محاكم التفتيش الرومانية (مقابل محاكم التفتيش الإسبانية) عام ١٢٣٣ ، ولا شك فى أن إحساس الكنيسة بأنها مهددة قد ساهم فى تصعيد حمى الحرب .

ونحن نستخدم تعبير «مركب» للإشارة إلى الأسباب التى أدت إلى حروب الفرنجة حتى لا توهم أن هناك بنية تحتية من الدوافع الاقتصادية والاجتماعية تغطيها قشرة من الأكاذيب أو التبريرات الدينية . فالنفس البشرية لا تتحرك بهذه الطريقة الآلية بل تتداخل

فى عقل الإنسان أنبل الدوافع وأكثرها خسة فى آن واحد، فالفلاح المسيحى الذى حمل صليبه وفأسه كان مدفوعاً برغبة دينية حقيقية، وإن كان هذا لا ينفى أيضاً وجود دوافع مادية. فهو حين كان يفعل ذلك، كان يهرب من الفاقة والدين ويحمل فى وجدانه أحلام الثراء والخلاص.

حملات الفرنجة والجماعات اليهودية،

ويمكننا الآن أن نطرح السؤال التالى: لماذا كان أعضاء الجماعات اليهودية بالذات هدفاً أساسياً لهجمات الفرنجة؟ لا يمكن تفسير هذه الظاهرة إلا بالعودة لمركب آخر من الأسباب. وقد أسلفنا الإشارة إلى الطابع الشعبى لحملات الفرنجة وكيف انضم إليها المعدمون والفقراء. فهذه العناصر الشعبية لم يكن من الممكن التحكم فيها وضبطها كما هو الحال مع الجيوش النظامية. ولكن، وهذا هو الأهم، لابد أن نتذكر أن وجود الجماعات اليهودية داخل التشكيل الحضارى الغربى الوسيط كان يستند إلى موائيق تمنحهم الكثير من المزايا بوصفهم أقتناً تابعين للخزينة الملكية. فهم، إذن، كانوا جزءاً من الطبقة الحاكمة أو جماعة وظيفية وسيطة تابعة للحاكم تمتص الأموال الزائدة فى المجتمع عن طريقها. ورغم أن اليهود لم يراكموا ثروات حقيقية إذ إن الأموال التى كانوا يجمعونها كانت تصب كلها فى الخزينة الملكية (إذ إنهم وكل ما يملكون ملكية للملك)، إلا أن آليات الاستغلال فى المجتمع الوسيط لم تكن واضحة والمباشر والمتعين فى عملية الاستغلال. كما أن اليهودى، على عكس النبل الإقطاعى أو الإمبراطور، كان قريباً من هذه الجماعات حيث يمكنها الوصول إليه فى الجيتو رغم أنه كان موضوعاً تحت الحماية الملكية. كما أنه كان أحياناً مباحاً، بمعنى أن الحماية الملكية كانت تُرفع عنه ويُلقى به كبش فداء للجماعات. ويُلاحظ أن اليهود كانوا يشكلون أحياناً عنصرًا غريباً لا من الناحية الطبقية أو الدينية وحسب وإنما من الناحية الإثنية أيضاً.

وكما أسلفنا، فقد سبق حروب الفرنجة بحث اقتصادى، وظهور الجمهوريات الإيطالية وقوى بورجوازية مسيحية أخرى (دولية ومحلية) بدأت تُراحم اليهود وتحاول الحد من قوتهم. فصنعت البندقية، قبل حروب الفرنجة، نُقل التجار اليهود على سفنها، كما اتخذت العصبة الهانسية إجراء مماثلاً للحد من التجارة اليهودية. وقبل أن يحل القرن الثانى عشر الميلادى سنت قوانين تحد من النشاط التجارى لليهود فى الداخل.

ومن الحقائق التي تستحق الذكر أن كبار المموّكين اليهود قد اشتركوا في تمويل بعض حملات الفرنجة عن طريق إقراض الملوك أو النبلاء الإقطاعيين الذين اشتركوا في تلك الحملات أو قاموا بتجديدها. وقد اضطر هؤلاء إلى رهن ضياعهم لدى المرايين اليهود لتدبير الأموال اللازمة. كما أن كثيراً من صغار النبلاء بل وبعض الحرفيين والتجار كانوا مدينين لليهود. لكل هذا، كان من مصلحة كثير من القطاعات الاقتصادية أن يهجموا على اليهود كوسيلة للتخلص من الأعباء المالية، لاسيما أن الكنيسة كانت إما تجمّد الفوائد على الديون أو تلغيها كلية بالنسبة لمن يشترك في الحملة، وذلك كنوع من المساهمة في عملية التعبئة. ومن هنا، كان الشمار الذي طرحه الفرنجة هو البدء بحملاتهم ضد اليهود من أوروبا.

وقد أشرنا إلى الصراع بين الكنيسة والسلطة الحاكمة الدنيوية من قبل. ويرغم أن علاقة الكنيسة (السلطة الدينية) بالطبقة الحاكمة (السلطة الزمنية) كانت وثيقة، ويرغم أن الكنيسة كانت تزوّد اليهود بالحماية، فإن ثمة مسافة كانت تفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وكثيراً ما كان اليهود يشكلون رقعة الصراع. فكانت الكنيسة، كى تزيد من شرعيتها وتقوّس شرعية السلطة الزمنية، تهاجم اليهود برغم حمايتها لهم. وهذا لا يتناقض بتاتاً مع موقف الكنيسة الذي كان ينبع من مفهوم الشعب الشاهد الداعي إلى ضرورة حماية بقاء اليهود جماعةً دينية عاصرت منشأ الكنيسة وتعمل العهد القديم الذي يتنبأ بمقدم المسيح، وبذلك تقف شاهداً على صدق الكنيسة. لكن أعضاء هذه الجماعة كان يجب أن يظفروا، مع ذلك، أو ربما بسبب ذلك، في حالة ضعة دائمة ليقفروا شاهداً على عظمة الكنيسة. والواقع أن الهجوم المسيحي الحقيقي قاده صغار رجال الدين من رهبان فقراء ووعاظ جائلين، أي قادة المسيحية الشعبية الذين كانوا يتصرفون حسبما يميله عليهم المنطق المطلق للخطاب الديني الذي صاغته المسيحية الحاكمة، ومن هنا سادت فكرة أنه إذا كان الهدف من الحملات هو استعادة القدس والقضاء على الكفرة في أقصى بلاد الأرض.. فلم لا نبدأ بتنظيف منزلنا من قتلة المسيح؟

وثمة عنصر مهم مرتبط بسابقه ولا تذكره الأدبيات الغربية في الموضوع، وهو ارتباط اليهود بالمسلمين في الوجدان الغربي آنذاك، فأكثر من نصف يهود العالم كانوا موجودين داخل التشكيل الحضاري الإسلامي. كما أن ثقافة الجماعات اليهودية داخل هذا التشكيل كانت ثقافة عربية إسلامية، وكان الفكر العقلاني الإسلامي قد ترك أثراً عميقاً في الفكر الديني اليهودي الذي وصل إلى قمته في أعمال موسى بن ميمون. وقد وجدت هذه

الأفكار طريقها إلى كتابات اليهود في الغرب ومنها إلى الفكر الديني المسيحي، وقامت مناظرات بشأنها حتى قبل موسى بن ميمون. وقد رأت الكنيسة أن هذه العقلانية تهدد الإيمان الديني من أساسه، وبالتالي كان يُنظر إلى اليهود على أنهم أداة الفكر الإسلامي. كما أنه إبان عملية قُتِح الأندلس، ثم بعد ذلك إبان استردادها على يد الإسبان (وهي عملية بدأت قبل حروب الفرنجة واستمرت بعدها)، كانت هناك قطاعات كبيرة من الجماعة اليهودية تقف إلى جوار المسلمين، سواء مع الفتح الإسلامي أو ضد الغزو المسيحي، وتعمل جواسيس لصالح المسلمين (والعكس صحيح أيضاً). كما أن من الثابت الآن أن بعض أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب كانوا يعملون جواسيس لصالح العالم الإسلامي، وكانوا يزودونه بالمعلومات عن حجم التجهيزات العسكرية الفرنجية. وانتشرت الاتهامات بأن اليهود يخونون المسيحيين لصالح المسلمين منذ القرن التاسع الميلادي. وبالإضافة إلى كل هذا، كان يُنظر إلى كلٍّ من المسلم واليهودي، من منظور مسيحي مطلق، على أنهما كافران لأنهما يرفضان عقيدة التثليث. بل إن هناك كتابات مسيحية وسيطة اتهم المسلمين بصلب المسيح. وهناك رسوم لحادثة الصلب وقد وقف النبي محمد (عليه الصلاة والسلام) وهو يضرب المسيح. ويجب أن نضيف أن محاولة الكنيسة القضاء على الهرطقات في جنوب فرنسا زادت الحمية والغيرة ضد اليهود واليهودية. لكل هذا، كان من المتوقع أن تهاجم قوات الفرنجة الجماعات اليهودية في الغرب.

ويجب أن نبحث عن الأثر الحقيقي لحروب الفرنجة على الجماعات اليهودية لا في المذابح التي ارتُكبت ضدهم، أيًا كانت قسوتها، وإنما في بعض التطورات الأخرى ذات الطابع البيروني التي لحقت بالمجتمع الغربي. والواقع أنها وإن لم تمس أعضاء الجماعات اليهودية مباشرة، فقد كان لها أعمق الأثر في السنوات والقرون التي أعقبت حملات الفرنجة.

ومن أهم نتائج حملات الفرنجة، أنها زادت قوة السلطة الدنيوية، خصوصاً قوة الملوك. فقد تم تحويل الطاقة العسكرية للبارونات والنبلاء إلى حملات الفرنجة، الأمر الذي أنهك قواهم وأضعفهم داخل أوروبا نفسها. كما أن السلطات الدنيوية نجحت في فرض ضرائب مباشرة على النبلاء ورجال الدين والطبقة الوسطى، واستمرت في ذلك بعد انتهاء الحملات، الأمر الذي كان يُعدُّ تعزيزاً لنفوذ الملك على حساب الكنيسة وعلى حساب النبلاء. ومن العوامل الأخرى التي زادت نفوذ السلطة الدنيوية، تزايد الحس

القومي بين القطاعات البشرية المختلفة ممن يتحدثون اللغة نفسها ولهم الثقافة نفسها، وكان هذا يُعد تطوراً جديداً في تاريخ مجتمعات القارة الأوروبية. ومن النتائج المهمة الأخرى أن حملات الفرنجة أدت إلى تشجيع التجارة واتساع نطاقها، فقد أصبح لأوروبا قواعد تجارية وموانئ جديدة في البحر الأبيض المتوسط تصلح نقطة إنطلاق لتجارة دولية كبيرة. كما طورت أوروبا مقدراتها على بناء سفن أكبر حجماً، فالطريق البحري هو الطريق الأساسي الذي كان يربط بين الفرنجة وأرض المركة. ومن خلال حروب الفرنجة زاد التعامل بالأوراق والاعتمادات المالية، الأمر الذي شجع على نشوء نظام مصرفي دولي. ويمكن القول أيضاً إن أفق الإنسان الغربي قد اتسع جغرافياً وتاريخياً نتيجة الانتقال من قارة إلى أخرى، وازدادت البورجوازيات المسيحية المحلية الوليدة جرأة، كما تزايد نشاط الجمهوريات/ المدن الإيطالية بشكل ملحوظ.

وقد أدت كل هذه التطورات الاقتصادية المهمة إلى انسحاب أعضاء الجماعات اليهودية تدريجياً من التجاريتين الدولية والمحلية اللتين كانتا مرتبطتين إلى حد كبير وإلى اتجاهاها نحو الاشتغال بالزراعة، وهو الأمر الذي زاد من كراهية الطبقات الشعبية لهم وزاد من هامشيتهم داخل المجتمع الغربي في العصر الوسيط. ولكن السلطة الذبوية كانت تزداد قوة كما يتبين. وقد أدى ذلك إلى تزايد اعتماد اليهود على النخبة الحاكمة، والملك بالذات، إذ أصبح وجودهم يستند إلى الحماية التي تدعمهم بها هذه الطبقة، فتحولوا من جماعة وظيفية وسيطة تخدم معظم أعضاء المجتمع إلى جماعة وظيفية عميلة معزولة عن المجتمع تُستخدم أداة في يد الطبقة الحاكمة. والواقع أن هذا الوضع يختلف عن وضع اليهود في الأعوام الألف الأولى بعد الميلاد، حيث كانت هناك درجة أعلى من الاختلاط بين اليهود والمسيحيين، وكان الجيتو مجرد مكان للإقامة، بل إنه كان يُعد إحدى المزايا التي كان يحصل اليهود عليها ضمن ما يحصلون عليه من حقوق ومزايا. ولكن، مع تغير وضعهم، زادت العزلة بين الفريقين وأصبح الجيتو المكان الذي يُعزلون فيه. وقد كرس هذا الوضع قرارات مجمعة للمجلس اللاتراني الثالث والرابع. وهي عزلة ظلت تتعمق حتى القرن الثامن عشر الميلادي - عصر الإعتاق. ويُقال إن صيحة «هب هب hep hep» التي كان يطلقها المعادون لليهود، في اضطرابات عام ١٨١٩ وبعدها، هي نفسها الصيحة التي كان يرددونها الفرنجة، وأن الكلمة اختصاراً للعبارة اللاتينية «يروشاليم إست برديتا Yerushalem est perdita» أي: «لقد سقطت القدس». ومن نتائج حروب الفرنجة على اليهود أيضاً، بداية الاستقرار اليهودي في شرق أوروبا الذي ظل يتزايد إلى أن أصبحت الجماعة اليهودية هناك أضخم كتلة بشرية يهودية في العالم.

ومن الحقائق الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها ما نسميه تصاعد الحمى المشيحية، أى الرغبة فى العودة إلى صهيون (أى فلسطين) والاستيلاء عليها ونحويلها إلى وطن قومى يهودى. إذ من المعروف أن الشريعة اليهودية تحرم على اليهود العودة إلى فلسطين، وتقضى بأنه يتعين على اليهودى أن ينتظر بصبر وأناة إلى أن يشاء الإله ويرسل الماشيخ، فيحق له حينئذ أن يعود. ويرى كثير من المؤرخين أن حمى العودة ورُقُص الانتظار بدأت بين اليهود بحملات الفرنجة ووصلت إلى قمتها مع الحركة الصهيونية التى حققت النجاح لأنها جذبت التزعة الاستعمارية فى المجتمع الغربى وتحالفت معها ووضعت نفسها تحت تصرفها. وما يهمنى هنا من الحركات المشيحية حركة الماشيخ الدجال (داود الرائى) المولود عام ١١٣٥، إذ يبدو أن هجمات الفرنجة على فلسطين، والقوى التى أعقبتها، طرحت إمكانية العودة وتحرير القدس فى مخيلة بعض أعضاء الجماعات اليهودية. وقد تركزت دعوة داود الرائى هذا فى آمد (فى جبال كردستان) على الطريق الاستراتيجى الموصلى بين مملكة الحزر اليهودية التركية وممالك الفرنجة. ولعل شيئاً من ذكرى إمبراطورية الحزر وأبجادهم كان لا يزال عالقاً بذهن داود الرائى وأتباعه.

وقد تصاعدت الحمى المشيحية مرة أخرى فى القرن السادس عشر الميلادى إذ يبدو أن البابا كليمنت السابع (١٥٢٤) عاودته الأحلام الاستيطانية الاسترجاعية، وكان يتصور أن بإمكانه دعم طريق الكنيسة مرة أخرى واستعادة شيء من نفوذها عن طريق تجريد حملة صليبية. وقد أدرك هذه الحقيقة ماشيخ دجال آخر يُسمى ديفيد رويينى، فادعى أنه ابن الملك يُدعى سليمان وأخ الملك يُدعى يوسف يحكم بعض الجماعات والقبائل اليهودية فى خيبر بالقرب من المدينة المنورة. وقد أخبر رويينى البابا أن أخاه يتبعه ثلاثمائة ألف من الجنود المدربين على الحرب وأنهم لسوء الحظ يتقصصهم السلاح، وطلب إلى البابا تزويدهم بما يتقصصهم حتى يمكنهم طرد المسلمين من فلسطين. وقد استقبله البابا استقبالاً حسناً (فى بادئ الأمر)، بل ونجح فى مقابلة ملك البرتغال وفى التأثير عليه. وفى تصورنا أن هذه هى أول مرة يتحول فيها المشروع الصليبي للفرنجة إلى مشروع صهيونى وتقبل فيها المؤسسات الغربية استخدام المادة البشرية اليهودية المقاتلة بدلاً من المادة المسيحية.

وقد تركت حروب الفرنجة تأثيراً عميقاً فى إدراك الوجدان الغربى لكل من فلسطين والعرب، فأصبحت فلسطين الأرض المقدسة التى لا بد أن تُسترجع ليوطُن فيها عنصر مسيحي غربى، وأصبح العرب (أهل فلسطين) هم الغرباء الذين يجب استبعادهم. وقد أصبحت هذه الصيغة هى الصيغة التى تمت علمتها فيما بعد لتصبح الصهيونية.

الفصل الحادى عشر الماسونية

تذهب النماذج الاختزالية إلى أن اليهود كتلة واحدة متجانسة، وأن ولاء اليهودى يتجه إلى اليهود والدولة اليهودية، وأن كل اليهود صهيانية وكل الصهيانية يهود. ولكن اليهود جماعات شتى، منهم من يعارض الصهيونية ومنهم من يتحيز لها ويؤيدها ومنهم من يتخلص منها أو لا يكثر بها. والصهيانية أنفسهم جماعات شتى، فهناك صهيانية استيطانية (أى يهاجرون إلى فلسطين ويستوطنون فيها) وهناك صهيانية توطينية (أى صهيانية يدعمون الحركة الصهيونية مالياً وسياسياً وحسب ولكنهم لا يذهبون إلى فلسطين للاستيطان فيها). ونفس الشيء نجده فى الماسونية، فأصحاب النماذج الاختزالية يرون أن الماسونية حركة عالمية إحادية، وأن الماسونية والصهيونية صنوان. لكننا لو درسنا الماسونية بدقة لوجدنا أن هناك حركات ماسونية شتى، تختلف باختلاف ظروف نشأتها وتطورها. كما أننا لا يمكن أن نرى هذا التنوع وعدم التجانس إلا إذا استخدمنا نموذجاً مركباً يحتوى على عناصر مختلفة ومن ثم يكون قادراً على رصد الواقع فى تشابهه وتركيبه.

الماسونية وأصولها التاريخية،

كلمة «ماسونية» من الكلمة الإنجليزية «ميسون» Mason التى تُكتب فى العربية خطأ «ماسون»، ولعلها كُتبت كذلك لأنها تُرجمت عن الفرنسية، وهى تعنى «البناء»، ثم تضاف كلمة «فرى» free بمعنى «حر» لتكون العبارة «free Mason» بمعنى «البناء الحر». لكن معنى هذه العبارة خلافى لأقصى حد. وقد اختلف المفسرون فى تعريف أصل كلمة «حر»، فيُقال إنها نسبة إلى «فرى ستون» Free Stone، أى «الحجر السلس». وقد ورد فى مخطوطات المصور الوسطى اللاتينية عبارة «إسكالبتور لايدوم ليبيرو» Sculptor Lapidum Libero، بمعنى «فاحت الأحجار الحرة». ولكن بعض التفسيرات

تذهب إلى أن كلمة «حر» هذه جاءت لتمييز الـ «فرى ميسون»، أى «البناء الماهر»، فى مقابل الـ «راف أور روميون rough or raw mason»، أى «البناء الخام غير المدرب». وثمة رأى ثالث يذهب إلى أن الـ «فرى ميسون»، عضو فى نقابة البنائين، ولذا فهو «حر» أى من حقه ممارسة مهنته فى البلدية التى يتبعها بعد أن يكون قد تلقى التدريب اللازم. ويذهب رأى رابع إلى أن كلمة «فرى» إنما تشير إلى أن البنائين لم يكونوا مُلزَمين بالاستقرار فى إقطاعية أو بلدية بعينها والارتباط بها وإنما كانوا أحراراً فى الانتقال من مكان إلى آخر داخل المجتمع الإقطاعى. وإذا صدّق هذا التفسير، فهذا يعنى أن البنائين كانوا مثل أعضاء الجماعات اليهودية فى الغرب حيث كانوا يُعدّون عنصرًا حرًا يمكنه الانتقال من بلد إلى آخر. وقد كان هذا حقًا مقصودًا على الفرسان ورجال الدين.

وتُعرف «الماسونية» فى كثير من المعاجم الغربية بأنها مجموعة من التعاليم الأخلاقية والمنظمات الأخوية السرية التى تمارس هذه التعاليم والتى تضم البنائين الأحرار والبنائين المقبولين أو المتسبين، أى الأعضاء الذين لا يمارسون حرقة البناء.

ويعد أن أوردنا هذا التعريف الشائع، فإننا نكتشف فى التواءه تعريف غير كاف ألبتة، إذ إن الماسونية، مثلها مثل اليهودية، تركيب جيولوجى تراكمى مر بمراحل عدة فأصبحت عناصره تشبه الطبقات الجيولوجية التى تتراكم الواحدة فوق الأخرى دون أى تفاعل أو تمازج. ويرغم اختلاف الطبقات، فإنها تظل متعايشة ومتجاورة ومتزامنة داخل الإطار نفسه. والماسونية، شأنها شأن ظواهر إنسانية كثيرة، قد مرت بمراحل تاريخية مختلفة، ومن ثم فإنه على الرغم من أن هناك كلمة واحدة (أو دالا واحدًا) هى «الماسونية» يشير إلى ظاهرة بعينها، فإن هذه «الماسونية» هى فى واقع الأمر عدة أنساق فكرية وتنظيمية مختلفة تمامًا لا تنظمها وحدة. وبالتالى، فإن تعريفها الشائع الذى يستخدم صيغة المفرد، يفترض وحدة وتجانسًا لا وجود لهما، ويفترض وجود مدلول واحد لمجموعة متباينة من الدوال.

وقد قيل فى محاولة للتوصل إلى حد أدنى مشترك بين مختلف الماسونيات إنه توجد ثلاثة عناصر تميّزها، أولها وجود مراتب ثلاث أساسية يُقال لها درجات، وهى:

(أ) التلميذ أو الصبي (المتحق أو المتدرب).

(ب) زميل المهنة أو الصنعة (الرفيق).

(ج) البناء الأعظم أو الأستاذ (بمعنى أستاذ فى الصنعة).

وأنا أضيف إلى هذه الدرجات الثلاث الأساسية درجة رابعة أخرى أساسية هى

«القوس المقدس الأعظم». ثم إن هناك ما يقرب من ثلاث وثلاثين درجة أخرى في بعض المحافل (كما هو الحال في الطقس الإسكتلندي القديم)، ويصل عدد الدرجات أحياناً إلى بضعة آلاف.

وما دنا نتحدث عن أشكال التنظيم الماسوني، فإنه يمكن أن نضيف هنا أن من رموز الماسونية المثلث والفرجار والمسطرة والمقص والرافعة والنجمة الخماسية، وكذلك الأرقام ٣ و ٥ و ٧ (وهي رموز وطقوس تساعد على اكتشاف النور). والوحدة الأساسية في التنظيمات الماسونية هي للحفل أو الورشة. ويحق لكل سبعة ماسونيين أن يشكلوا محفلاً، والمحفل يمكن أن يضم خمسين عضواً. وتعقد المحافل كل خمسة عشر يوماً اجتماعاً دورياً، يحضره المدربون والعرفاء والمعلمون. أما ذوو الرتب الأعلى فيجتمعون، على حدة، في ورشات «التجويد». ويُفترض في المشاركين في الاجتماع أن يرتدوا لباساً معيناً: يضعون في أيديهم قفازات بيضاء، ويزينون صدورهم بشرط عريض، ويربطون على خصورهم مآزر صغيرة، وقد يرتدون ثوباً أسود طويلاً أو ذرة قاتمة اللون أو «سموكينج» بحسب تقاليد محفلهم، وهي تقاليد بالغة التعقيد والتنوع والطراقة أحياناً.

وتشكل المحافل اتحادات تدين بالولاء والطاعة لأحد المحافل الكبرى. ففي فرنسا، على سبيل المثال، هناك خمسة محافل أساسية كبرى، وهي: محفل الشرق الكبير، ومحفل فرنسا الكبير، والمحفل الوطني الفرنسي الكبير، والاتحاد الفرنسي للحقوق الإنسانية، ومحفل فرنسا الكبير للنساء. وتعقد المحافل الكبرى جمعيات عمومية يتخللها تقييم للعمل الذي تم إنجازه ورسم خطط العمل في المستقبل. وبعد استعراضنا لهذه الأشكال التنظيمية والطقوس والرموز، يمكننا القول بأن تنوعها يجعلها غير صالحة لتكون أساساً تصنيفياً للماسونية، كما أنها عناصر شكلية خالية تماماً من أي مضمون، الأمر الذي يضعف من مقدرتها التفسيرية.

أما العنصر الثاني الذي يُقال إنه يميز الماسونية عن غيرها من الحركات، فهو الإيمان بالحرية والمساواة والإنسانية. ولكن كثيراً من المحافل قد اتخذت مواقف عنصرية، فالمحافل الألمانية والإسكتلندية رفضت في مرحلة من المراحل السماح لأعضاء الجماعات اليهودية بالانضمام إليها، والمحافل الأمريكية ظلت رافضة لمدة طويلة انضمام الزنوج، ولا يزال بعضها يفعل ذلك حتى الآن. كما أن المحافل الماسونية لم تنجح في تجاوز الحدود القومية الضيقة. ففي أثناء الحرب العالمية الأولى، على سبيل المثال، استبعدت المحافل البريطانية الأعضاء المنحدرين من أصل ألماني أو نمساوي أو مجري أو تركي.

أما العنصر الثالث فهو العنصر الربوبي، أى الإيمان بالخالق بدون حاجة إلى وحى . وهذا العنصر لا يصلح هو الآخر أساساً تصنيفياً، فمحفل الشرق الأعظم فى فرنسا، مثلاً، رفض تماماً هذا الحد الأدنى عام ١٨٧٧ وترك لكل عضو أن يحدد بنفسه موقفه من القضية، وتم تأكيد «التقوى الطبيعية» بدلاً من «الإيمان الحق»، أى أن الماسونية الفرنسية تبنت صيغة كاملة العلمانية مؤسّسة على الفكر الهيومانى أو الإنسانى العلمانى .

وحتى نصل إلى تعريف دقيق مركب، لابد أن نأخذ فى الحسبان خاصية التراكم الجيولوجى للماسونية، والتى أشرنا لها من قبل، وندرس الطبقات الجيولوجية، فى تراكبها الواحدة فوق الأخرى، والتى أدّت فى نهاية الأمر إلى ظهور الماسونيات المختلفة وصفاتها المتوعة غير المتجانسة . ويجب أن نؤكد ابتداءً أننا يجب أن نلزم الحذر فى تحديد مستوى التعميم والتخصيص . فبرغم أن الماسونية حركة بدأت فى أوروبا (فى العالم الغربى)، فإنها انتشرت فى العالم بأسره . ولكنها، برغم انتشارها هذا، لم تصبح حركة عالمية، إذ لم يكن هناك نمط واحد للتطور . فللماسونية فى الغرب مختلفة عنها فى العالم الثالث، وهى فى إيطاليا مختلفة عنها فى أمريكا اللاتينية . وهكذا وكما ستبين، فإن الحركات الماسونية المختلفة خدمت دولها، فقد قامت الحركات الماسونية البريطانية بخدمة الاستعمار البريطانى وقامت الحركة الماسونية الفرنسية بخدمة الاستعمار الفرنسى (ولذا نشب صراع بين هاتين الحركتين) .

تعود جذور الماسونية إلى جماعات أو نقابات الحرفيين فى العصور الوسطى الإقطاعية فى الغرب، وهى جماعات كانت منظمة تنظيمًا صارمًا شبه دهنى، فكان لكل نقابة طقوسها الخاصة ورموزها الخفية وقسمها السرى وأسرار المهنة التى تحاول كل جماعة الحفاظ عليها . وقد كانت هذه كلها أدوات لها وظيفة اجتماعية شديدة الأهمية، إذ إنه، مع غياب المؤسسات التعليمية، كان يتم توريث المعلومات المختلفة والخبرات الحياتية اللازمة لاستمرار المجتمع، وذلك من خلال نقابات الحرفيين . وبدون استمرار هذه العملية لم يكن للمجتمع أن يحقق أى استمرار . وكانت جماعات البنائين من أقوى الجماعات الحرفية، ذلك أن العصور الوسطى كانت العصر الذهبى لبناء الكاتدرائيات والأديرة والمقابر . وكان البنّاءون يعيشون على أجرهم وحده، على عكس الحرفيين الآخرين، مثل النساجين والحلّادين، الذين كانوا يتقاضون من زبائنهم مقابلًا عينيًا من خلال نظام المقايضة، أى أن البنائين، مثلهم مثل أعضاء الجماعات اليهودية، كانوا جزءاً من اقتصاد نقدى فى مجتمع زراعى . كما أن البنائين كانوا أحراراً فى حركتهم تماماً، فقد

كان الحداد مثلاً يقوم بعمله في مكان ثابت ويعمل على خدمة جماعة بعينها، أما البناء فكان عليه الانتقال من مكان إلى آخر بحثاً عن عمل. ومن هنا يمكن القول إن البنائين كانوا من بين أكثر القطاعات حركية في المجتمع الوسيط في الغرب. وكان على البنائين أن يجدوا إطاراً تنظيمياً يتلاءم مع حركيتهم. وعلى سبيل المثال، فإن النقابات الحرفية، بتنظيماتها المألوفة كانت ملائمة للحرفيين الثابتين. أما بالنسبة للبنائين، فقد كان الأمر يتطلب ابتداءً إطار حركي خاص بهم.

ومن هنا كانت فكرة البناء الذي يُقال له بالإنجليزية «الودج» أي «المحفل». والمحفل عبارة عن كوخ يُبنى من الطين أو مادة بناء أخرى تسهل إزالتها بعد الانتهاء من عملية البناء. وكان المحفل هو المكان الذي يلتقي فيه البناءون حيث يتبادلون المعلومات، ويعبرون عن شكواهم وضيقتهم من أحوال العمل، بل ويتبادلون الأخبار ويتناولون المشروبات. كما كان يوسعهم النوم في المحفل وقت الظهيرة. وكان العضو الجديد في جماعة البنائين يذهب إلى المحفل لمقابلة أبناء حرفته. ومن هنا ظهرت فكرة السرية والرمزية، إذ كان لا بد من أن يتوصل هؤلاء البناءون إلى لغة أو شفرة خاصة بهم لا يفهمها سواهم ولا يستطيع صاحب العمل أو غير المشتغلين بحرفة البناء فهمها. وقد أخذت الشفرة شكل عبارات خاصة وطرق معينة في المصافحة وإشارات بالأيدي الهدف منها أن يتمكن البناء من التفرقة بين أبناء حرفته الحقيقيين الذين تلقوا التدريب اللازم ويتضمن إلى نقابة الحرفيين وبين الدخلاء على الحرفة. وقد التزم البناءون بمجموعة من الواجبات ضمها ما يسمى «كتب الواجبات» أو «كتب التعليمات» أو «الداستير»، ومن أهمها مخطوط ريجيوس الذي يعود إلى عام ١٣٩٠. وتذكر كتب الواجبات أن البناء يتعين عليه مساعدة زملائه وعدم ذمهم، وعليه تعليم المبتدئين منهم، كما أن عليه عدم إيذاء الدخلاء. وتحدث كتب الواجبات كذلك عن الأصول التاريخية أو الأسطورية لحرفة البناء التي يرجعونها إلى مصر وإلى بناء هيكل سليمان. وثمة قصص أخرى وردت في هذه الكتب عن «الأرمة المتوجين»، وهم أربعة بنائين مسيحيين قتلهم الرومان وأصبحوا شهداء، ومن ثم فقد كان هؤلاء قديسي البنائين.

وقد ظلت نقابات البنائين مزدهرة حتى عصر النهضة في الغرب (القرن السادس عشر)، وهو أيضاً عصر الإصلاح الديني، حين توقفت حركة بناء الكاتدرائيات وغيرها من المباني الدينية الكاثوليكية. ولكن ذلك تزامن مع ظهور الدولة القومية المطلقة التي قامت بتأسيس مشروعات عمرانية ضخمة تحت إشرافها بوصفها سلطة مركزية، ومن ثم

بدأت الدعائم التي تستند إليها نقابات البنايين في الاهتزاز، شأنها في هذا شأن كثير من الجماعات الحرفية والمؤسسات الإقطاعية الأخرى، وبدأت في التحول إلى جماعات خيرية أو جماعات تضامن تحاول أن تُوقّر لأعضائها بعض الطمأنينة النفسية وشيئاً من الأمن الاقتصادي. ومع تَناقُص العضوية، بدأت النقابات تقبل في صفوفها أعضاء شرفيين ليحافظوا على الأعداد اللازمة، ومن هنا بدأ التمييز بين البنايين العاملين أو الأحرار، أي الذين يعملون بالحرفة فعلاً، والبنايين المقبولين أو الرمزيين. وظهرت الماسونية الرمزية أو التأملية أو النظرية أو الفلسفية التي حلت محل الماسونية الفعلية بحيث تحول البناء وأدواته من وظيفة إلى رمز. ولكن البناء (وأدواته) لم يكن المصدر الوحيد للرموز الماسونية، فكما أسلفنا كان هناك سليمان وميكله، وهو يُعدّ البناء الأول، وهيكله رمز الكمال الذي يطمح كل البنايين أو الماسون أن يصلوا إليه. ويبدو أن بعض رموز الملكية المقدسة في الدولة العبرانية وجدت طريقها إلى الشعائر والرموز الماسونية. وكانت هناك رموز مسيحية كثيرة مأخوذة من تقاليد جماعات الفرسان التي انتشرت في أوروبا في العصور الوسطى، والتي يعود أصل معظمها إلى حروب الفرنجة والاستعمار الاستيطاني للفرنجة في فلسطين، مثل جماعة فرسان الهيكل (الدلاوية) وجماعة فرسان الإسعاف (الإسبتارية) وغيرهما. كما يحتل يوحنا المعمدان ويوحنا الرسول مكاناً خاصاً لديهم، وقد أسلفنا الإشارة إلى الأربعة المتوجين.

وقد يكون من المفيد (أو لعله من الطريف) أن نتوقف قليلاً عند أحد الأصول المفترضة للحركة الماسونية وفكرها حسب بعض مؤرخيها، ونعني بذلك نسبتها إلى بعض الجماعات الإسلامية (أو شبه الإسلامية)، مثل: الدروز والطائفة الإسماعيلية وجماعة الحشاشين. يرى هؤلاء المؤرخون أن الحركة الماسونية استمدت بعض أفكارها ورموزها وطريقة تنظيمها من هذه الجماعات. فشيخ الجبل، رئيس جماعة الحشاشين، الذي يمسك كل الخيوط بيديه، لا يختلف كثيراً عن رئيس المحفل. وطريقة العمل السرية وتجنيد الأعضاء الجدد، وكذلك فكرة الدرجات التي تتبعها الحركة الماسونية، لا تختلف كثيراً عن طريقة العمل والتجنيد في هذه الجماعات. بل تذهب بعض المراجع إلى أن جماعة فرسان الهيكل التي اتخذت الحركة الماسونية كثيراً من رموزها ورموزها لها هي في الواقع الأصل الحقيقي للحركة الماسونية، وأن فرسان الهيكل هؤلاء بدءوا نشاطهم في فلسطين إبّان حروب الفرنجة ثم انتقل نشاطهم إلى أوروبا واستمر بعد سقوط كل جيوب الفرنجة في فلسطين، وهؤلاء الفرسان هم في واقع الأمر مسلمون أو متأثرون بالفكر الديني الإسلامي كانوا يحاولون من خلال تنظيمهم السري/ العلني أن يسيطروا على

العالم المسيحي . ومن المعروف أن جماعة فرسان الهيكل كانت تكون شبكة ضخمة في معظم أرجاء أوروبا وأنه كانت تتبعها مجموعة من المحاررين / الرهبان (الذين تأثروا بفكرة الجهاد الإسلامية) ومجموعة من المؤسسات المالية الضخمة ذات النفوذ القوي . وقد تم ضرب فرسان الهيكل في فرنسا وفي كل أنحاء أوروبا وقُدِّموا للمحاكم التفتيش . وكانت إحدى التهم الموجهة إليهم هي رفضهم القول بالرومية المسيح وتأثرهم العميق بالفكر الديني الإسلامي وتشيرهم به . وقد اعترف بعض الفرسان بالتهم الموجهة إليهم . ويبدو أن فرسان الهيكل تأثروا بالفكر الإسلامي أو المثل الإسلامية إبان وجودهم في الشرق الأوسط الإسلامي ، كما أنهم تعاونوا بالفعل مع جماعة الحشاشين وديبروا معهم بعض المؤامرات . ومهما يكن الأمر ، فإن بعض المؤرخين يذهبون إلى أن بعض فرسان الهيكل قُدِّموا إلى إسكتلندا حيث أسسوا الحركة الماسونية للسيطرة على أوروبا بعد أن تم ضربهم . وقد استطرفنا في الحديث عند تناولنا فرسان الهيكل والإسلام لتبيان مدى تشابه أصول الماسونية وتركيباتها وكيف تختلط الوقائع التاريخية بالأساطير الوهمية .

وقد اختلطت فلسفة البنائين بالفلسفة الهرمسية التي سادت في عصر النهضة في إنجلترا ، وهي فلسفة غنوصية ذات طابع أفلاطوني حديث ارتبطت بهرميس تريسميجيوس ، وهو شخصية رمزية أساسية في الفكر الغنوصي حيث كان يُعد نبياً قبل المسيحية ، وكان يُعد رسول الألهة للبشر ويحمل المعرفة الخفية الباطنية (الغنوص) . كما اختلطت فلسفة البنائين بالحركة الروزيكروشيانية (بالإنجليزية : روزيكروشيان Rosicrucian نسبة إلى روز rose بمعنى وردة وكروس cross أى صليب) التي ورد أول ذكر لها في القرن السابع عشر ، وهي حركة لجماعة غنوصية كانت تدعى أنها تمتلك الحكمة الخفية عند القدماء . وقد أدَّى تداخل رموز البنائين وأسرارهم مع الفلسفة الهرمسية والروزيكروشيانية إلى سقوط القيمة الوظيفية لحرفة البناء وأدواتها (الفرجار والذراع والبوصلة والمثلث والمتر والمزولة) واكتسبت قيمة رمزية ، فتحوّل ميزان البنائين (على سبيل المثال) إلى رمز العدالة ، وتحوّل القادن (وهو خيط رفيع في طرفه قطعة من الرصاص تُستَحن به استقامة الجدار) إلى رمز استقامة الحياة وأفعال الإنسان .

وهكذا تشكلت الطبيعة الجيولوجية المركبة لرموز الماسونية التي ضمت رموزاً من الديانات المصرية القديمة ، كما ضمت كلمات عبرية بتأثير من القبائل التي دخلت إلى الماسونية كشير من أفكارها . والواقع أن اختلاط فكر البنائين بالفلسفة الهرمسية والروزيكروشيانية يصلح مؤشراً على اتجاه الماسونية . فهذه الفلسفات ، برغم شكلها

الصوفي، كانت جزءاً من الثورة العلمانية الشاملة التي تفجرت في الغرب في القرن السادس عشر، والتي كانت تهدف إلى إزاحة الخالق من الكون أو وضعه في مكان هامشي ووضع الإنسان في المركز بدلاً منه، على أن يقوم الإنسان بالتحكم الكامل في الكون عن طريق اكتشاف قوانين الطبيعة الهندسية والآلية. وهي، بهذا، غنوصية جديدة تهدف إلى التحكم في الكون، لا من خلال المعرفة الخفية وإنما من خلال الصيغ العلمية. وعلى كل، كانت المعرفة الخفية تأخذ، في كثير من الأحيان، شكل صيغ رقمية أقرب إلى المعادلات الجبرية.

وفي المصور الوسطى، كان الوجدان الشعبي يرى أن مثال الغنوصية هو الدكتور فاوستوس الذي باع روحه للشيطان في سبيل المعرفة الكاملة. وفاوستوس هو بطل التفكير العلمي، إليه تُنسب النزعة الفاونستية التي تسم الفكر العلمي والثوري. وربما تكون مركزية رموز آلات البناء تعبيراً عن النسق الهندسي والآلي الكامن في الماسونية، وعن رغبة التحكم في كل من الذات الإنسانية والكون من خلال صيغ رياضية (ولعل المقارنة هنا مع فلسفة إسينزوا وطموحه نحو لغة رياضية هندسية دقيقة مقارنة ذات دلالة عميقة).

الماسونية الروبوية:

كانت هذه الرموز والأفكار هي النواة الأولية للحركة الماسونية. وكما يعرف دارسو تاريخ أوروبا، فإن فكر عصر العقل والاستنارة والإيمان بالقانون الطبيعي قد تولد بعد عصر النهضة. وهو فكر يعد الأساس الفلسفي للعلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة) ويؤدي إلى الإيمان بفعالية القانون الطبيعي في مجالات الحياة الطبيعية والإنسانية كافة وإنكار أي غيب، وإلا لما أمكن التحكم في الكون (الإنسان والطبيعة) وتوظيفه واستخدامه وتحويله إلى مادة استعمالية. وقد انعكس هذا في فكرة الإنسان الطبيعي (العقلاني) أو الأسمى، وهو إنسان عام لا يتميز عن أي إنسان آخر، صفاته الأساسية عامة أما صفاته الخاصة فلا أهمية لها، وهو إنسان عقلاني إن أحسن عقله بالقدر الكافي لتوصل إلى الحقائق نفسها التي يتوصل إليها الآخرون بغض النظر عن الزمان والمكان. ومن ثم، فإن بإمكان هذا الإنسان أن يصل إلى فكرة الخالق بعقله بدون حاجة إلى وحى إلهي أو معجزات، أي دون الحاجة إلى دين مُرسَل، أي أن الإنسان الطبيعي العقلاني العاقل (الأسمى) يمكنه أن يتوصل بعقله إلى الإيمان بدين طبيعي عقلاني عاقل.

ويمكن القول بأن الدين الطبيعي، أو «الروبية» كما كانت تُدعى، هو تعبير عن معدل منخفض من الملمنة أو تعبير عن علمانية جتية، فهى تستجيب لحاجة أولئك الذين فقدوا إيمانهم بالدين التقليدى ولكنهم لا يزالون غير قادرين على تقبل عالم اختفى منه الخالق تماماً، أى أنهم بشر جردوا العالم من الدين والقداصة واليقين المعرفى والأخلاقي ولكنهم احتفظوا بفكرة الخالق فى صيغة باهنة لا شخصية حتى لا يصبح العالم فراغاً كاملاً.

والفكر الروبى لا يطالب من يؤمن به بأن ينتكر لدينه، إذ إن المطلوب هو أن يمسيد تأسيس عقيدته، لا على الوحي وإنما على قيم عقلية مجردة منفصلة تماماً عن أى غيب. فالروبية، فى واقع الأمر، فلسفة علمانية تستخدم خطاباً دينياً، أو ديباجات دينية، للدفاع عن العقل المادى المحض، وعن الرؤية التجريبية المادية. ومن ثم، فهى وسيلة من وسائل علمنة العقل الإنسانى.

فى هذا الإطار الفكرى والفلسفى والدينى، وكُدت الماسونية. وقد تم تأسيس أربعة محافل متفرقة فى إنجلترا فى القرن السابع عشر جمعها كلها محفل واحد مركزى تأسس عام ١٧١٧ مع بدايات عصر العقل وحركة الاستارة. ويُعد هذا التاريخ هو تاريخ بدء الحركة الماسونية، وقد سُمح لليهود بالانحاق بها عام ١٧٣٢ ودخلت الحركة الماسونية إلى فرنسا عام ١٧٢٥، وإلى إيطاليا وألمانيا عام ١٧٣٣.

وإن أردنا تلخيص فكر أولى الماسونيات التى تقابلها، ولنسمها «الماسونية العقلانية» أو «الماسونية الروبية»، لقلنا إنها تنادى بتوحيد كل البشر من خلال العقل، كما تنادى بإسقاط الدين مع الاحتفاظ بالخالق خشية الفوضى الفلسفية الشاملة.

ولذا، فقد جاء فى تعريف الماسونى أنه «ذكر بالغ يلتزم بالنسق الدينى الذى يوافق عليه جميع البشر». وهذا هو الإيمان بالخالق أو الكائن الأسمى (مهندس الكون الأعظم)، أو الإيمان بالجوهر العقلى للدين الذى يستطيع العقل أن يصل إليه. ووسع العضو أن يحتفظ لنفسه بأى آراء دينية خاصة أخرى، على أن يعلن تسامحه مع الأديان وإيمانه بأبوة الرب وأخوة البشر وخلود الروح. وقد جاء فى الدستور الماسونى لعام ١٧٣٣ الصادر فى إنجلترا أن الماسونى «لا يمكن أن يكون كافراً غيبياً أو فاسقاً غير متدين» وعليه أن يحترم السلطات المدنية ولا يشارك فى الحركات السياسية. ومن الأهداف الأساسية للماسونية ما يُسمى «اليفظة الأخلاقية عن طريق العلم» وهى عبارة قد تبدو بريئة ولكنها تعبير عن منظومة عقلانية مادية لا تزال متلبسة ديباجات أخلاقية وروحية. وتدعو الماسونية إلى مجموعة من الصفات العامة التى لا تفتير كثيراً من هذه البنية الفكرية السخية، فهى تدعو

إلى وحدة البشر على أساس الإخاء والمحبة والمساواة، والعمون المشترك، وخدمة الغير وحُسن معاملتهم، وحب الجماعة وتبادل المصالح، والتحلى بالفضائل المدنية، أى الفضائل التى يتسم بها المواطن الذى يتنمى إلى الدولة القومية (مقابل الفضائل الدينية لدى الإنسان المتدين الذى يتنمى إلى الكنيسة ويؤمن بعقيدة متزكّة). كما تُقدّس الماسونية الملكية الخاصة. وليس للماسونية هدف نهائى محدد، وإن كان ثمة هدف فهو عام غير محدد، وهو أن يكون العالم فى النهاية فى اتحاد أخوى وإلهى (ولعلنا نلاحظ هنا النموذج الحلولى الواحدى الكامل).

ويمكننا أن نقول إن الماسونية الربوبية هى ماسونية الفكر المرتكالى والدولة المطلقة، وماسونية الطبقات الأرستقراطية التى احتضنت الطبقات الوسطى الصاعدة بوصفها قوة تستخدمها وتوظفها لصالح الدولة القومية المطلقة دون أن تسلمها صولجان الحكم والقيادة. وقد اكتشف الإنسان الغربى (منذ عصر نهضته، بعد ظهور ماكياڤلى وهوبز وفكرة القانون الطبيعى وضعف الإطار الميخى التقليدى واتكماش السلطة الدينية للكنيسة) أن المطلق الوحيد فى الإطار العلمانى الشامل هو الدولة وأن مصلحتها العليا هى المطلق الأخلاقى الأسمى. وهذه الفلسفة علمانية شاملة تضع الخالق والنيب فى موضع هامش، وهذا ما تنجزه الماسونية الربوبية وتُعلمن الإنسان وتجعله يستبطن هذه القيمة المطلقة، حتى يخضع لإرادة الدولة بدلاً من إرادة الخالق، داخل إطار عقلانى هادئ يشجع على تطويع الإنسان وتطبيعته. والدولة المطلقة إطار يضم كل الطبقات تحت قيادة هذه الملكية المطلقة أو تلك، أو أى ملكية أخرى فى مواجهة الكنيسة التى كانت لا تزال تحاول الحفاظ على سلطاتها الدينية. ومن ثم، نجد أن أعضاء الأرستقراطية انضموا إلى الحركات الماسونية، فقد انضم إليها ملكا بروسيا فريدريك الثانى وفريدريك الثالث، وملوك شبه جزيرة إسكتلندا، وملك النمسا جوزيف الثانى، وناپليون وأفراد عائلته، وأعضاء الطبقة الوسطى الذين يطمحون إلى شىء من الحراك الاجتماعى. ويمكن تفسير انضمام أعضاء الأسرة المالكة الإنجليزية وأعضاء الأرستقراطية إلى الجماعات الماسونية من المنظور نفسه. وكان كثير من يُطلّق عليهم «مشقفو الطبقة الوسطى الصاعدة» من الماسونيين. كما يمكن أن نذكر من أعضائها فولتير ومونتسكيو والأنيبالويدين (الموسميين)، وفخته وجوته وهردر ولسنج وموتسارت، وأعضاء الجمعية الملكية فى إنجلترا، وجورج واشنطن وماتزنى وغاريالدى.

وفى عشية الثورة الفرنسية، كان هناك فى فرنسا نحو خمسمائة محفل ماسونى. كما

يُقال إن أكثر من نصف أعضاء الجمعية العمومية في فرنسا، عشية الثورة، كانوا من الماسونيين. ولكن يجب ملاحظة أن معظم الماسونيين في فرنسا في تلك المرحلة لم يكونوا من غلاة الثوريين (الجمهوريين) بل كانوا من دهاة الإصلاح بلا ثورة. ولذلك، فقد هاجر كثير منهم من فرنسا بعد تصاعد حمى الثورة، أو سقطت رؤوس بعضهم ضحايا للمد الثوري (ويمكن أن نخص بالذكر مارا ودانتون وميرابو ولافايت بوصفهم من قادة الثورة الفرنسية الماسونيين).

ويمكن القول إن الماسونيين كانوا من أعضاء طبقات أو فئات هامشية تود أن تحقق شيئاً من الحراك والمركزية، أو كانوا أعضاء هامشيين أو فئات هامشية في طبقات مركزية ويودون أن يحققوا قدرًا من الحراك من خلال الانضمام إلى تجمع أكبر، أو كانوا من أعضاء الأرستقراطية الذين أرادوا أن يستخدموا القوة الماسونية وأن يوظفوها لصالحهم الشخصي أو لصالح الدولة المطلقة. وربما يعود شيوع الماسونية في القرن الثامن عشر إلى سببين أساسيين: أولهما، شيوع الفلسفات العقلانية للمعادية للكنيسة والطبقات الإقطاعية. ولكن هذه الفلسفات لم تكن بعد ثورية أو إلحادية، فقد كانت تعبر عن مصالح الطبقة الوسطى الصاعدة وعن رؤيتها التجارية المادية العلمانية الشاملة للكون، بدون أن تعلن صراحة عن ماديتها أو علمانيتها إذ كانت أضعف من أن تفعل ذلك. أما السبب الثاني، فهو عدم تجانس رموز الحركة الماسونية، الأمر الذي أدى دورًا حيويًا في زيادة مقدرتها التعبوية على مستوى كل الطبقات. وقد كانت الماسونية ديمقراطية تقوم بتجنيد أعضائها من الطبقات كافة، ولكنها كانت في الوقت نفسه أرستقراطية، يترأسها الملك وأعضاء النخبة، وتأخذ شكلًا هرميًا جامدًا. وكانت ليبرالية تدعو إلى الأخوة والمساواة، ولكنها كانت في الوقت نفسه محافظة تدعو إلى عدم التعرض للسلطات الحكومية أو الجوس في الأمور السياسية. وكانت الماسونية في تلك المرحلة حركة إيمانية ربوبية، ولكنها كانت تحوى داخلها كل معالم التفكير الإلحادي الذي يُسقط الإله تمامًا. وكانت عقلانية ذات رموز صوفية، وتضم أفكارًا عالية ومحلية. وربما جعلتها هذه الصيغة الإسفنجية تحقق هذا النجاح الباهر وتجمعها واحدة من أهم مؤسسات العلمنة في العالم، فهي تستخدم ديباجات دينية ضبابية لتحقيق أهداف علمانية.

الماسونية الإلحادية

الماسونية هي بنت محيطها الحضارى التاريخى والجغرافى (فلا يوجد كما أسلفنا نسق

عالمى واحد ينطبق على الماسونيين فى كل زمان ومكان)، فقد كانت ألمانية فى ألمانيا، وإنجليزية فى إنجلترا، وفرنسية فى فرنسا. ولذا، فقد تغيرت هى نفسها مع تغير أوروبا. كما نجد أن تصاعد قوى الطبقة الوسطى ومعدلات العلمانية والإحاد قد انعكس على الفكر الماسونى وتنظيماته، فاكسب كثير من المحافل الماسونية مضموناً ثورياً، وخصوصاً فى البلاد الكاثوليكية والأرثوذكسية، وأصبحت الأداة الكبرى فى الحرب ضد الكنيسة، وفى المطالبة بفصل الدين عن الدولة. هذا على عكس المحافل الماسونية فى البلاد البروتستانتية حيث ظلت معتدلة تدور داخل إطار ريبوى.

وفى هذا الإطار الجديد، ظهرت الماسونية الثانية التى تتخذ موقفاً إيجابياً أكثر صراحة. وبدلاً من العقلانية الريبوية شبه المادية التى تستخدم ديباجات أخلاقية وروحية، تُسقط الماسونية تدريجياً كل هذه الديباجات وتدور تماماً فى إطار العقلانية المادية الكاملة، فقرّر محفل الشرق الأعظم فى فرنسا عام ١٨٧٧ استبعاد أى بقايا إيمانية من الفكر الماسونى. وظهرت محافل ذات طابع ثورى مثل النورانيين (إليوميناتي) فى بافاريا، وقبلها المارتينيس فى فرنسا، وكانت المحافل الماسونية فى روسيا القيصرية (الأرثوذكسية) خلايا ثورية وكان معظم أعضاء ثورة الديسمبريين من الماسونيين.

ويُلاحظ أن الماسونية الثانية، وهى ثورية إحادية، تنتشر فى البلاد الكاثوليكية والأرثوذكسية، أى فى البلاد التى توجد فيها كنيسة قوية تقف ضد الفلسفات العقلانية البورجوازية والثورية العمالية. كما يُلاحظ أن المحافل الماسونية فى هذه البلاد، كما هو الحال فى أمريكا اللاتينية، تسم بشورتها وهدائها للكنيسة والكهنة، كما تسم بارتباطها الواضح بالفلسفة الوضعية التى تجعل العلم الأساس الوحيد للقيمة والأخلاق، فالتقدم الأخلاقى يتم تحقيقه من خلال التقدم العلمى، والمنفعة الإنسانية ككل هى نهضة علمية (ولهذا لوحظ أن عدداً كبيراً من دعاة الفكر الوضعى فى فرنسا وروسيا والعالم الثالث أعضاء فى المحافل الماسونية). كما أن الكنيسة، بدورها، ناصبت الحركة الماسونية العداء. وعبور الزمن، أصبحت المحافل الماسونية تضم، من ناحية الأساس، عناصر البورجوازية والطبقة الوسطى، ولم يعد ينضم إليها أى مفكرين، كما اخضى منها كذلك أعضاء الأرستقراطية. ورغم كل هذا، فإن عضوية المحافل الماسونية ظلت (من ناحية الأساس) مقصورة على العناصر البورجوازية المعتدلة التى ترفض الدخول فى أى مغامرات سياسية، والتى تود أن تعيش فى عالم علمانى عقلانى ولكنها لا تريد مواجهة النتائج الفلسفية الناجمة عن ذلك. وربما يفسر هذا سر تصدى البلاشفة للجماعات

الماسونية وحظرهم إياها، وتصدى هتلر وموسوليني أيضاً لها ونجريمهما الجمعيات الماسونية. فالبلاشفة والفاشيون والنازيون راديكاليون. وإذا كان البلاشفة راديكاليين عقلايين ماديين، فإن الفاشيين والنازيين راديكاليون لا عقلايين ماديين، ويطمحون إلى التحكم الكامل في الدولة وجماعيها، وبالتالي فإن الاعتدال أو التراخي الماسوني يُشكل تحدياً لسلطتهم. كما أن الجيب الماسوني كان يتمتع بقدر من الاستقلال بل السرية، فهو يمثل جماعة مصالح لها شعائرها وطقوسها، لكن الدول العلمانية الشمولية المطلقة كانت لا تتحمل وجود مثل هذه الجيوب داخلها.

وقد انتشرت الماسونية في البلاد البروتستانتية لأن البروتستانتية شكل من أشكال علمنة المسيحية الكاثوليكية، كما أن معدلات العلمانية مرتفعة فيها. فقد انتشرت بسرعة في الجزر البريطانية بسبب عدم وجود كنيسة مهيمنة على جوانب الحياة، وبسبب انخراط الطبقة الحاكمة في صفوف الماسونية. وقد انتشرت الماسونية مع اتساع الإمبراطورية الإنجليزية، فانتقلت إلى الولايات المتحدة وأستراليا وكندا ومصر وفلسطين والهند وغيرها من المستعمرات أو المحميات. وقد احتفظت الحركة الماسونية بطابع هادئ مهذب داخل التشكيل البروتستانتي.

ولكن الماسونية البريطانية لم تكن الماسونية الوحيدة التي انتشرت في المستعمرات، إذ إن الصراع الإمبريالي على العالم انعكس من خلال صراع بين الحركات والمحافل الماسونية، فكان كل محفل ماسوني يخدم مصلحة بلد ويمثله، تماماً كما حدث صراع بين المبشرين البروتستانت والمبشرين الكاثوليك الذين كانوا يمثلون مصالح بلادهم. ويبدو أن بعض الشخصيات المهمة في العالم العربي أرادت أن تستفيد من هذا الصراع، وخصوصاً أن أعضاء هذه المحافل كانوا من الأجانب ذوي الحقوق والامتيازات الخاصة المقصورة عليهم. فكان الدعاة المحليون يتخربطون في هذه المحافل بغية توظيفها في خدمة أهدافهم، وحتى يتمتعوا بالزايا الممنوحة لهم. وكان من بين هؤلاء الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والأمير عبد القادر الجزائري. ولعل هذه الشخصيات الدينية والوطنية حذت حذو مازينى وغاريالدى وغيرهما ممن حاولوا الاستفادة من الأطر التنظيمية القائمة. ولنا أن نلاحظ أن الأفغاني قد اكتشف حقيقة الماسونية في وقت مبكر، وتوصل إلى الأسس العلمانية التي يقوم عليها خطابها الديني، ومن ثم ناهض هذه الأفكار في كتابه الرد على الدهريين. أما عبد القادر الجزائري، فلا توجد تفاصيل حول علاقته بالماسونية، وإن كان قد حاول إيجاد أطر تنظيمية وتأسيسية لحركته مع الاستفادة من

أسلوب التنظيمات الماسونية. وقد انضم إلى الحركة الماسونية أحد أبناء محمد علي باشا وكانت له مطالب في عرش مصر، وقد كان أستاذًا أعظم لحفل الشرق الأعظم المصري، وتبعه في ذلك عدد من أعضاء الأسرة المالكة. كما انضم إلى الحركة الماسونية شخصيات أخرى، مثل سعد زغلول ويوسف وهبي، ولكن ارتباط أمثالهما بالحركة الماسونية كان واهياً للغاية ولا يعدو قبولهم ذكر أسمائهم ضمن قائمة الأعضاء أو حضور اجتماع يُعقد على شرفهم دون أى إدراك من جانبهم للتضمينات الفلسفية وراء الفكر الماسونى. وقد ظلت الحركة الماسونية في مصر وغيرها ضعيفة تضم في صفوفها الأجانب أساساً.

النموذج الماسونى،

يمكننا الآن طرح قضيتين مهمتين هما: النفوذ السياسى والاقتصادى للماسونية، وسرية تنظيماتها، وهما عنصران مترابطان تمام الترابط. فالحركات الماسونية تتركز في بلاد غربية متقدمة تحكمها حكومات مركزية قوية تُخضع الحركات السياسية والاجتماعية كافة (بما في ذلك الماسونية) للمراقبة، وإلا لما أمكنها تسيير دفة الحكم. ولا يمكن في الحقيقة تصور وجود حركات ضخمة لها قوة فعالة لا تخضع للإطار العام الذى تفرضه مثل هذه الدول المطلقة الرشيدة، فعملية التنير والتخطيط تتطلب مثل هذا التحكم ومثل هذه المعرفة. والمحافل الماسونية تخضع لهذا القانون العام، ولم يكن من الممكن أن تُشكل استثناء منه. لكن هذا لا يمنع، بطبيعة الحال، من تسلل بعض العناصر المغامرة إلى بعض المحافل لتوظيفها بشكل أو بآخر، من خلال شبكة اتصالاتها، في الاحتيال أو الأعمال الإجرامية. وهذا هو بالضبط ما تفعله، على سبيل المثال، عصابات المافيا (الجريمة المنظمة) مع الجهاز التنفيذى في الولايات المتحدة، إذ تستأجر كبار المحامين وتشتري القضاة وتجنّد ضباط الشرطة، أى تقوم بتوظيف الجهاز الذى أُسس لمكافحة والقضاء عليها لتنفيذ أهدافها الإجرامية. لكن هذا لا يعنى، بطبيعة الحال، وجود مؤامرة مافياوية للاستيلاء على العالم. وكذلك الجماعات الماسونية، فهي إذا ما تحولت إلى قوة ضغط (لوبي)، فإنها لا تختلف كثيراً عن مراكز الضغط الأخرى داخل النظام السياسى والاقتصادى. وإن أخذ نشاطها شكلاً تأمرىاً أو إجرامياً في بلد ما، فلا يصح تعميم مثل هذه الوقائع وافترض وجود مثل هذا النشاط على مستوى العالم بأسره.

وقد وُصفت الولايات المتحدة بأنها ديموقراطية جماعات الضغط. ولا بد أن المحافل الماسونية تشكل إحدى هذه الجماعات التى تعمل داخل النظام، فهذا هو التوقع منها،

وهذا هو «قانون اللعبة». ولكن لا يمكن، في هذا السياق، أن نتحدث عن مؤامرة خفية أو علنية. ومن الناحية النظرية، يمكن أن نقول إن المحافل الماسونية بوسمها أن تمارس ضغوطاً ضخمة في العالم الثالث نظراً لضعف جهاز الدولة المركزي. وبحسب ما هو متوافر لدينا من معلومات، لا توجد حكومة في العالم الثالث سقطت في يد اللوبي الماسوني. ولكن لوحظ أنه قد بدأ يظهر تحالف بين بعض المحافل الماسونية وعصابات المافيا في إيطاليا في العالم الأول، وقد بدءوا في السيطرة على بعض المؤسسات المالية الشرعية ليمارسوا نشاطهم غير الشرعي وراء ستار. كما أن الماسونية تؤدي دوراً تأمرياً ملحوظاً في بلد مثل تركيا، حيث يمارس بقايا يهود الدوغمة نشاطهم من خلال محافظها، وهي جزء لا يتجزأ من المؤسسة العلمانية هناك، بل وتشكل عمودها الفقري. ويُقال إن الماسونية لها أيضاً دور متميز في بلد مثل المملكة الأردنية الهاشمية.

ويلاحظ أن رجال الشرطة في إنجلترا، وكثيراً من يعملون في المؤسسات الأمنية والقضائية، وبعض أهم أعضاء النخبة الحاكمة، أعضاء في المحافل الماسونية. وقد طلبت الحكومة البريطانية من أعضاء جهاز الشرطة ممن يتمون إلى محافل ماسونية أن يعلنوا ذلك، لأنه لوحظ أن أعضاء الشبكة الماسونية يُوظفون القوانين والإجراءات لصالح زملائهم.

ولا توجد سلطة ماسونية مركزية على مستوى العالم، بل يختلف تركيب الحركة من بلد إلى آخر، فلا توجد على سبيل المثال سلطة ماسونية مركزية في أمريكا أو كندا إذ إن التنظيم الفيدرالي في هاتين الدولتين انعكس على شكل تركيب الحركة الماسونية، على عكس الوضع في إنجلترا وفرنسا حيث توجد حكومة مركزية قوية ومن ثم محفل مركزي قوي.

أما بالنسبة إلى سرية المحافل، فهذا أمر مركب أيضاً، فالجمعيات الماسونية سرية بمعنى أن طقوسها وبعض الإشارات الأخرى فيها سرية، ومن ينضم إلى الحركة يُقسم على ألا يكشفها (وهذا ميراث العصور الوسطى). ولا تسمح الحركة الماسونية لأي شخص بالانضمام إليها، وإنما يتم تجنيد الأعضاء عن طريق توصية أحد الأعضاء العاملين. والحركة الماسونية لا تختلف في هذا عن كثير من النوادي الخاصة وغيرها من المؤسسات. كما أن للمحافل تخفي بعض الطقوس عن الأعضاء الجدد إلى حين التأكد من ولائهم. فيما عدا ذلك، لا يوجد أي شيء سرى، إذ يتم تأسيس المحافل الماسونية بموافقة السلطات، وكل اجتماعاتها معروفة سلفاً لدى هذه السلطات، كما أن أعضاء المحافل معروفون في

أغلب الأحيان لدى الحكومة. والمحافل الماسونية لا تنفى وجودها أو أهدافها أو عملها. وحينما صدر قانون حظر الجمعيات السرية فى إنجلترا عام ١٧٩٨، استُثِنَت المحافل الماسونية من ذلك. وتسمح المحافل الماسونية فى إنجلترا للتدوين الحكومة بأن يحضروا اجتماعاتهم وأن يزودوا بنسخة من محاضرات الاجتماعات. ويمكن أى باحث أن يطلع أرشيف محفل الشرق الأعظم فى فرنسا. كما أن كثيراً من المحافل الماسونية تُقدِّم مضابط اجتماعاتها إلى السلطات الحكومية.

ولكن، مع هذا، تضرر بعض المحافل الماسونية إلى إخفاء أسماء أعضائها خوفاً من السلطات الحكومية فى البلاد التى تودى فيها هذه المحافل دوراً انقلابياً. ولا بد أن نضيف هنا أن المحافل الماسونية تم إغلاقها فى مصر لأنها رفضت أن تخضع لتفتيش وزارة الشئون الاجتماعية نظراً لأن هذا يتعارض مع ما تتطلبه الحركة من سرية وكتمان فيما يتصل بالطبوس. ويرغم أن هذا هو رأينا، فإننا نود أن ننبه إلى أن نموذجنا التفسيرى رغم تركيبته يترك قدراً لا يُستهان به من الحوادث والوقائع دون تفسيره. فعلى سبيل المثال، من المعروف أن عدداً كبيراً من رؤساء الجمهورية فى الولايات المتحدة (ومنهم جورج واشنطن) كانوا من الماسونيين. كما لوحظ أن عدداً كبيراً من قادة الثورة الفرنسية - كما أسلفنا - كانوا أيضاً من الماسونيين. والواقع أن هناك شخصيات مهمة فى كثير من الحكومات الغربية (فى المعسكر الرأسمالى) أو الحكومات الشرقية (فى المعسكر الاشتراكي) كانوا أعضاء فى المحافل الماسونية، ولكن عضويتها تظل طى الكتمان. كما أن بعض الجرائم تشير إلى وجود شبكة ماسونية، ولكن الوصول إلى الحقائق مازال فى حاجة إلى مزيد من البحث الذكى والموضوعى (ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن نوادى الرونارى والليونز، التى يُشار حولها لفظ شديد فى مصر وفى غيرها من بلاد العالم الإسلامى، دون أن تكون هناك شواهد متعينة تشكل أساساً لثل هذا اللفظ).

ويبلغ عدد الماسونيين فى العالم نحو ٥٩ مليوناً، منهم أربعة ملايين فى الولايات المتحدة ومليون فى إنجلترا. فإذا أضفنا عدد الماسونيين فى كل من كندا وأستراليا ونيوزيلندا وجنوب إفريقيا، فإننا نجد أن الماسونية منتشرة أساساً فى البلاد البروتستانتية، وخصوصاً الاستيطانية، وهذا أمر متوقع إذ إنها نشأت أساساً فى المحيط البروتستانتى، شأنها شأن كثير من الحركات السياسية والفكرية المعاصرة كالمسيحية والنازية. وقد لوحظ أخيراً تناقص عدد الماسونيين فى العالم بشكل ملحوظ (ولنا، فقد تكون الأرقام التى أتينا بها غير دقيقة. وقد ورد فى أحد المصادر أن العدد الآن لا يتجاوز ثلاثة ملايين).

والماسونية جزءاً من التشكيل الحضارى الغربى بعد الثورة العلمانية الشاملة وتُعد تعبيراً عن تلك الثورة. و«الماسونية الأولى» (ماسونية عصر الملكيات المطلقة) تعبير عن المراحل الأولى للعلمانية، تماماً كما أن «الماسونية الثانية» تعبير عن تصاعد معدلات العلمنة. ويمكننا أن نقول كذلك إن الماسونية فقدت دورها الثورى بوصفها إحدى مؤسسات العلمنة، مع تحقيق الثورة العلمانية لأهدافها فى معظم بلاد العالم الغربى وهيمتها، واكتسبت مضموناً آخر. وبالفعل، بدأت المحافل الماسونية تتحول إلى ما يشبه النوادى التى تضم أعضاء لهم مصلحة مشتركة وتشكل إطاراً يبادل داخله أعضاؤها الخدمات، شأنها فى هذا شأن كثير من مؤسسات للجتمعات الغربية التى يقال لها متقدمة. ويمكن أن نطلق على هذا الضرب من الماسونية اسم «الماسونية الثالثة».

أما فى الولايات المتحدة، فقد بدأت تظهر محافل ذات طابع اجتماعى ترفيهى، وهى محافل ليس لها وضع مُعْتَن بين التنظيمات الماسونية وإن كان كثير من أعضائها من الماسونيين. ومن هذه المحافل الطريقة العربية القديمة لتبلاء الحرم الصوفى، ويُقال لهم «الحرميون»، و«الطريقة الصوفية لأنبياء الملكة المسحورة الملثمين». وبدأت بعض هذه المحافل تسمح للنساء بالانضمام إليها، كما أسست محافل للفتيان والفتيات. وتضم المحافل الماسونية البريطانية أعضاءها من الالتحاق بأى من محافل الترفيه هذه، إذ تُعد نوعاً من الابتغال. وهذا النوع من الماسونية السوقية أو الماسونية المتأمركة أو ماسونية عصر الاستهلاك وما بعد الحداثة هى «الماسونية الرابعة».

الماسونية واليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية:

قد يكون من المهم جداً، حين نحاول تحديد علاقة الماسونية باليهود واليهودية، أن نؤكد مرة أخرى الفرق بين أعضاء الجماعات اليهودية الخاضعين لحركات الحضارات المختلفة التى يتمون إليها واليهودية كنسق دينى أو حتى كتركيب جيولوجى. وقد يقول قائل إن الماسونية حركة لا علاقة لها بالدين (بالمعنى الدقيق للكلمة) بحسبانها حركة أخلاقية أخوية وحسب. فالدين علاقة بالحائق تأخذ شكل الإيمان به وبعبادته، أما الأخلاق فهى نسق من الأفكار ينظم علاقة الإنسان بالإنسان لا بالحائق، ومن ثم فإن الماسونية تتعامل مع رقعة من الوجود الإنسانى تختلف عن تلك التى يتعامل معها الدين. ولكن كلا من التعريفين السابقين للأخلاق والدين قاصر، فالدين هو إيمان الإنسان بالإله (المطلق - الغيب) عن عقيدة ترجع نفسها إلى سلوك وإلى علاقة بين الإنسان والإنسان.

ولكن الدين ليس فقط عبادات وإنما معاملات أيضًا. والأخلاق بدورها ليست مجرد مجموعة من القواعد الخارجية التي تحدد سلوك الإنسان تجاه أخيه الإنسان، وإنما هي مجموعة من القواعد تستند إلى معنى داخلي يعتمد على رؤية للكون، ومن هنا التداخل بين الدين والأخلاق، وكذلك التداخل بين الماسونية والدين.

وقد بينّا أن الماسونية بدأت دعوة ريوية، فهي نسق فكرى دينى متكامل يستند إلى العقل (المادى) وحسب، لا إلى العقل والغيب معًا، يحدد علاقة الإنسان بالخالق وبالطبيعة ويطرق المعرفة. وهى تطرح أمام تابميتها طرق الخلاص وتكفل بتعليم مريديها السلوك الأسفى، وتزودهم بأساس فلسفى للأخلاق التى يؤمنون بها، فضلًا عن أن اجتماعاتها تبدأ وتنتهى بصلاة. ولذا، كان لابد أن تصطدم الماسونية بالأديان جميعًا: المسيحية الكاثوليكية، والبروتستانتية، واليهودية الأرثوذكسية وريثة اليهودية الحاخامية. وكانت المسيحية الكاثوليكية أكثر الديانات عداءً للماسونية، فقد أعلن البابا كلمنت الثانى عشر عام ١٧٣٨ أن الماسونية كنيسة (أى ديانة) وثنية غير مقدسة (وهو فى تصورنا وصف دقيق لها)، ولم يسمح للكاثوليك بالانضمام إليها. أما الكنائس البروتستانتية، فقد ناصبها بعضها فقط العداء. أما اليهودية الأرثوذكسية، فهى تحرّم على اليهود الانضمام إلى المحافل الماسونية، وتُمدّ من ينضم إليها خارجًا على الدين، هذا على خلاف الصيغ اليهودية للخففة مثل اليهودية الإصلاحية كما سنبين فيما بعد.

ويمكننا الآن أن نتناول علاقة الماسونية بأعضاء الجماعات اليهودية. وسوف تكون الصورة هنا أكثر تركيبيًا وتنوعًا واختلاطًا. وكما أشرنا، تُشكّل الماسونية دعوة ريوية رخوة تعددية تستند إلى العقل، وهى تطرح على المؤمن بها عقيدة متكاملة، ولكنها لا تطلب منه أن يتخلى عن عقيدته الأصلية، ولذا كان بإمكان كل أعضاء الديانات الانضمام إليها دون أن يضطروا إلى نبذ دينهم (وقد كان هناك محفل دينى فى الصين يستخدم الإنجيل والقرآن وكتابات كونفوشيوس كبا مقدسة).

وقد ظهرت الماسونية فى وقت كانت فيه اليهودية الحاخامية قد بدأت تدخل مرحلة أزمنتها التى أودت بها فى نهاية الأمر. فالفكر القبائلى كان قد حل محل التلمود وقوض اليهودية من الداخل. كما أن شبتاى نسفى من جهة، وإسبينوزا من جهة أخرى، كانا قد شتا هجوماهما الشرس فى منتصف القرن السابع عشر على اليهودية من ناحيتى اليمين واليسار. وكان يهود البلاط والعنصر السفاردى قد حلّا محل القيادة الحاخامية التقليدية. كل هذا، جعل المنظومة العلمانية تترك أعمق الأثر فى بعض أعضاء الجماعات اليهودية

الذين كانوا قد بدعوا بفضيقون ذرعاً باليهودية وأخذوا يبحثون عن مخرج لهم منها، فظهرت بينهم حركة التنوير واليهودية الإصلاحية . وقد حل بعضهم أزمته بأن تنصّر . ولكن الانتقال إلى المعسكر المسيحي أمر صعب من الناحية المضمونية والتعبيرية ، فمقيدة مثل التثليث ، أو رمز مثل الصليب ، أمور من الصعب على كثير من اليهود تقبلها .

وقد حلت الماسونية مشكلة هؤلاء اليهود الذين اغتربوا عن يهوديتهم ، والذين ازدادت معدلات العلمنة بينهم ، والذين كانوا يريدون الاندماج في مجتمع الأغيار ولكنهم لا يريدون التنصّر . وكان ظهور الحركة الماسونية علامة على أن مجتمع الأغيار قد بدأ يفتح ذراعيه لهم ، وأصبحت المحافل الماسونية الأرضية الروحية والفعلية التي يمكن أن يلتقى أعضاء الجماعات اليهودية فيها مع قطاعات مجتمع الأغلبية . وقد كانت هذه الأرضية تنسج بقسط معقول من الحياد . فرغم وجود رموز ذات أصل مسيحي ، ومع أن الفكر الماسوني احتفظ ببعض الأفكار المسيحية ، فقد كانت هناك رموز ذات مضمون عقلاني عام (رموز البناء) وهي رموز عامة ومحيدة . وماذا يمكن أن يكون أكثر حياداً من أدوات الهندسة التي يستخدمها البناء؟ بل كانت هناك رموز يهودية أيضاً : سليمان والهيكل وكلمات عبرية . كما كانت هناك رموز كونية عامة يمكن أن يشارك أعضاء الجماعات اليهودية فيها . ولكن الأهم من كل هذا أنه لم يكن مطلوباً منهم اعتناق دين جديد أو رفض دينهم القديم ، فكل ما كان مطلوباً منهم هو إزاحته جانباً أو تهيمشه وإعادة تأسيس عقيدتهم على العقل لا الغيب . ولذا ، فقد انخرط أعضاء الجماعات اليهودية بأعداد متزايدة في صفوف الماسونية .

ويلاحظ أن أول الماسونيين بين اليهود كانوا من السفارد ، إذ إن معدلات العلمنة كانت مرتفعة بين العنصر السفاردي . ثم بدأت تتخبط في سلك المحافل الماسونية عناصر يهودية أخرى تزايدت بينها معدلات العلمنة ، مثل : أتباع اليهودية الإصلاحية ، وبقايا العناصر الشبثانية ، واليهود الذين تأثروا بالقبالة . ولذا ، يجب أن نؤكد أن أعضاء الجماعات اليهودية الذين انضموا إلى المحافل بأعداد متزايدة فعلوا ذلك لا بسبب يهوديتهم أو عقيدتهم وإنما بالرغم منها . فالعبرية التي يُقال لها يهودية تترعرع بمقدار ابتعاد العبري اليهودي عن اليهودية ، والنفوذ اليهودي يتزايد بمقدار تزايد معدلات اندماج أعضاء الجماعات اليهودية في مجتمع الأغلبية وبمقدار فقدانهم لهويتهم اليهودية . والصهيونية ذاتها حققت نجاحها برفضها لليهودية الحاخامية في سلبيتها والتزامها بالمتنّى وببنيها الرقوية العلمانية الإمبريالية الداروينية . بل إن انخراطهم في المحافل الماسونية يمثل بالنسبة لبعض

اليهود صياغة دينية مخففة تساعدهم على التخلص من هويتهم الدينية بدون إحساس بالخروج من عدم وجود إيمان ديني على الإطلاق. ولنا أن نلاحظ أن هذا جزء من نمط متكرر ساعدنا على فهم كثير من جوانب وجود أعضاء الجماعات اليهودية.

وقد برز اليهود في الحركة الماسونية، وخصوصاً في إنجلترا حيث التحقوا بالحركة عام ١٧٣٢، وأسس أول محفل ماسوني يهودي عام ١٧٩٣. أما في فرنسا، فقد أصبح السياسي الفرنسي اليهودي أدولف كريمييه (١٨٦٩) البناء الأعظم للمحفل الأكبر على الطريقة الإسكتلندية. وكان هناك كثير من مؤسسي المحافل الماسونية التي كان ينضم إليها أعضاء الطبقة الوسطى المعادون للكنيسة الكاثوليكية. ولكن الصورة لم تكن واحدة في كل البلاد، ففي شبه جزيرة إسكندنافيا، وكذلك في ألمانيا، ظلت مشاركة اليهود في الحركة الماسونية مسألة خلافية، وقد سُمح (حتى عام ١٨٧٠) لعدد صغير جداً من اليهود بالانخراط في سلك الحركة. وكان بعض المحافل يقبل اليهود ولكن داخل إطار مسيحي. فمحفل الإخوة الآسيويين، الذي أُسس في فيينا خلال عامي ١٧٨٠ و١٧٨١، كان ضمن طقوسه أكل لحم الخنزير باللبن. وكما هو معروف، فإن لحم الخنزير محرم على اليهود، وكذلك فإن خلط اللحم باللبن محرم عليهم أيضاً.

وقد تزايد إقبال اليهود على الانخراط في المحافل الماسونية في ألمانيا، وقامت دعوة بين الماسونيين الألمان تطالب بقبول اليهود أعضاء في الحركة. لكن هذه الدعوة لم تزل تأييد زعامة الحركة. وقد تحوّل بعض يهود ألمانيا إلى الماسونية في أثناء رحلاتهم في إنجلترا وهولندا، وخصوصاً في فرنسا ما بعد الثورة. وقد تأسست في ألمانيا نفسها محافل فرنسية ومحافل بمبادرة فرنسية، وأسس يهود فرانكفورت عام ١٨٠٨ محفل «الفجر الوليد» بتصريح من منظمة المشرق الأعظم. ولا شك في أن مثل هذه المحافل الفرنسية اليهودية زادت من عداء الماسونيين الألمان لليهود. ومن ثم، ظهرت دساتير ماسونية تستبعد اليهود بشكل خاص. ولكن بعض المشغفين الماسونيين الألمان قاموا في ثلاثينيات القرن بالاحتجاج على استبعاد اليهود، وانضم إليهم في احتجاجهم هذا ماسونيو إنجلترا وهولندا والولايات المتحدة. وقد اكتسحت ثورة ١٨٤٨ بعض الفقرات التي تستبعد اليهود، واعترفت للمحافل المسيحية في فرانكفورت بالمحافل اليهودية. وقد كانت محافل بروسيا هي الاستثناء الوحيد حيث استمرت في استبعاد اليهود، ولكنها بدأت مع سبعينيات القرن التاسع عشر تسمح بدخول اليهود زواراً ثم أعضاء.

ولكن الموجة العنصرية، التي صاحبت الهجمة الإمبريالية على المشرق، اكتسحت

أوروبا بأسرها وأخذت أشكالا كثيرة من بينها معاداة اليهود . وتقوم بعض أدبيات معاداة اليهود بالربط بين اليهود والماسونيين وتذهب إلى أن ثمة تعاوناً سرّياً بين الفريقين للسيطرة على العالم، ولتخريب المجتمعات، وقد ترددت هذه الفكرة إبان محاكمة دريفوس . كما أن هذا الموضوع نفسه يتردد أيضاً في البروتوكولات . وقد كان الربط بين اليهود والماسونيين أحد أحجار الزاوية في الدعاية النازية المضادة لليهود، حيث كان النازيون يشيرون دائماً إلى كرميه باعتباره البّناء الأعظم ومؤسس جمعية الأليانس اليهودية .

غنى عن القول أن مثل هذه العلاقة التأمرية المباشرة لا وجود له . وحسب ما توافر لدينا من وثائق ومعلومات، ليست هناك هيئة مركزية عالية تضم كل المحافل الماسونية . كما أن هناك يهوداً معادين للماسونية وماسونيين معادين لليهود واليهودية . ولكننا لو استخدنا نموذجاً تحليلياً مركباً لاكتشفنا أن ثمة علاقة عميقة على مستوى البنية وعلى مستوى الواقع بين الماسونيين وأعضاء الجماعات اليهودية وأن هذه العلاقة تفسر اتخراط اليهود بأعداد كبيرة في المحافل الماسونية :

١- من المعروف أن الماسونيين معادون للكنيسة والكهنوت . وهذه نقطة لقاء بينهم وبين أعضاء الجماعات اليهودية الذين فقدوا إيمانهم الديني - وهم الآن أغلبية يهود العالم . ويتصور هؤلاء أن للمجتمعات العلمانية تضمن لهم أمنهم وحقوقهم، ومن ثم ينخرطون بأعداد كبيرة في المحافل الماسونية . وهذه الظاهرة يمكن رصدناها في أمريكا اللاتينية بينما يصعب رصدها في فرنسا وإنجلترا، على سبيل المثال، لأن الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية لا تزال الإطار المرجعي للمجتمع، ومن ثم فإن محاولات العلمنة تأخذ شكلاً تعظيماً محدداً مثل المحافل الماسونية . أما في إنجلترا وفرنسا، فإن العلمانية أصبحت الدين الرسمي للدولة، ومن ثم فإن المحافل الماسونية تفقد قيمتها الوظيفية والرمزية .

٢- تضم المحافل الماسونية أعداداً كبيرة من العناصر المالية والتجارية والمهنية . كما أن التركيب الوظيفي والمهني ليهود العالم يجعل أغليتهم الساحقة من هذه القطاعات، إذ لا يوجد بينهم عمال أو فلاحون، ومن ثم تزداد نسبتهم في المحافل الماسونية .

٣- الحركة الماسونية حركة أيمية تتجاوز الولاءات القومية (كما أن إنسان عصر الاستنارة هو إنسان طبيعي أيمى لا خصوصية حضارية له) . وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية أعضاء في جماعات وظيفية وسيطة تقلل من الولاء للوطن وتجعل الولاء للجماعة الوظيفية أو المصالح المالية . كما أن فترة ظهور الماسونية هي أيضاً الفترة التي بدأ فيها

يهود اليبشية في الهجرة بأعداد هائلة إلى كل أطراف العالم . والعناصر المهاجرة ليس لها ولاء قومي قوى . لكل هذا ، نجحت المحافل الماسونية في اجتذاب بعض أعضاء الجماعات اليهودية فتزايدت معدلات العلمنة وضعف الانتماء القومى . ولعل في تركّز اليهود في القطاعات المالية والتجارية ما يفسر وجودهم بأعداد كبيرة في المحافل الماسونية . وحينما يربط المعادون لليهود بينهم وبين الحركة الماسونية ، فإنهم محقون في ذلك تماماً إذ إن نسبة أعضاء الجماعات اليهودية في المحافل الماسونية عادةً ما تكون أعلى كثيراً من نسبتهم إلى عدد السكان . ولكن الخلط يبدأ حينما يطرح المعادون لليهود تصور وجود مؤامرة خفية ، فالأمر كله لا يعدو أن يكون ظاهرة اجتماعية ، والخلط ليس في الوصف وإنما في التفسير .

وقد اشترك بعض أعضاء الجماعات اليهودية في تأسيس الحركة الماسونية في الولايات المتحدة ، وثمة دلائل تشير إلى أنه كان هناك أربعة يهود بين مؤسسى أول محفل ماسونى عام ١٧٣٤ في الولايات المتحدة (في مدينة سافانا في ولاية جورجيا) . ولقد أثبتت الطقوس الماسونية في وضع حجر أساس المبنى اليهودى في تشارلستون (ساوث كارولينا) عام ١٧٩٣ واستمر الوجود البارز لليهود في المحافل الماسونية في القرن التاسع عشر . وقد كتب محفل نيويورك إلى المحفل الأساسى في برلين يشكو من رفض المحافل الألمانية قبول أعضاء المحافل الأمريكية في صفوفها لأنهم يهود . والواقع أن الماسونية الأمريكية ، مثل كل المؤسسات الأمريكية ، تتسم بأنها لم تعرف التمييز ضد اليهود أو غيرهم من الأقليات والطوائف البيضاء ، وقد تبنت جماعة البناء بریت اليهودية عند تأسيسها بعض الطقوس الماسونية السرية ولكنها أسقطتها بعد فترة .

أما في فلسطين ، فقد تأسست محافل ماسونية بين العرب (المسلمين والمسيحيين) والأجانب (المسيحيين واليهود) . وقد تصدت بعض هذه المحافل للصهيونية بعد إنشاء الدولة الصهيونية ، وبلغ عدد المحافل الماسونية أربعة وستين محفلاً سنة ١٩٧٠ تضم ثلاثة آلاف وخمسمائة عضو من اليهود والمسيحيين والمسلمين .

وقد قامت بعض المحافل الماسونية العربية بنقد الصهيونية ، واشترك بعض القيادات الماسونية في المقاومة ضد الاستيطان الصهيونى . وعكس ذلك صحيح أيضاً ، إذ رفضت بعض المحافل الماسونية التصدى للصهيونية بحسبان هذا نوعاً من العمل السياسى .

الفصل الثاني عشر المتحف والذات القومية

يتسم النموذج الاختزالي بأنه ثمرة الرصد المباشر (الموضوعي المادى المتلقى) للواقع الإنسانى، وهو رصد يتم عادةً من خلال بعض القوالب الإدراكية الشائعة التى لا ترى إلا الظاهر أو البنية الظاهرة ولا تتجاوز السطح لتصل إلى شبكة العلاقات المركبة التى تعطى لأى ظاهرة إنسانية هويتها وفرادتها ومنحناها الخاص . ولأن هذه القوالب الإدراكية أو النماذج الاختزالية لا تتجاوز السطح، فإنها تقوم ببسيط الظواهر الإنسانية وتسطيحها وتغجب عنا أبعادها الحقيقية، وكأن الظواهر الإنسانية لا تختلف عن الظواهر الطبيعية .

لكن الواقع الإنسانى مختلف عن عالم الطبيعة . فكل ما صنعتته يد الإنسان متج حضارى لا يخضع للقوانين الطبيعية المادية الصارمة، عناصره متداخلة متشابكة مترابطة، وهو يجسد رؤية صانعه وتجزئاته وأوهامه وأساطيره ورؤيته للكون . خذ، على سبيل المثال، معمار المتحف . . قد يتراءى للبعض أن المتحف هو مكان على قدر من الجمال يحتوى على صالات للعرض، كل صالة تحتوى على نُحف أو آثار تنمى لفترة ما . وبهذا يكون قد تم تعريف المتحف وكأنه شئ بين الأشياء أو كأنه محل لبيع العاديات . والواقع أن مثل هذا التعريف يتجاهل السياق الحضارى والثقافى والاجتماعى الاقتصادى للمتحف، ويتجاهل تحيزات مَنْ بنى المتحف، وتجزئات جمهوره المستهدف، ويبسط أموراً مركبة وخلاقية .

ونحن إن رصدنا المتحف من خلال نماذج تحليلية اختزالية، فإننا بالفعل لن نرى سوى مبنى وصلات وقاعات وغرف . أما إن تبينا نموذجاً تحليلياً مركباً، فإنه سيكون بوسعنا أن نرى المتحف فى كل أبعاده، وسيكون بوسعنا حينئذ أن نميز بين متحف وآخر وأن نرى المتحف فى علاقته بالنموذج المعرفى الكامن وراءه .

وفي هذا الفصل ، ستكشف علاقة المتحف بالذات القومية ، فهذه الذات يمكن أن تكون تعبيراً عن نموذج بسيط اختزالي ، كما يمكن أن تكون تعبيراً عن نموذج مركّب ، ويمكن كذلك أن تكون نتيجة عملية تليق لا أساس لها في الواقع التاريخي (كما هو الحال في العقيدة الصهيونية) .

المتحف والذات القومية هي الغريب

شهد القرن التاسع عشر ظهور الحركة السياسية الاجتماعية الحضارية التي تُعرف باسم «القومية» في أوروبا الغربية في بداية الأمر ثم في أوروبا الشرقية ، وبدأت بعد ذلك الهويات القومية المختلفة تتبلور في جميع أنحاء العالم سواء في الأمريكتين أم في آسيا وإفريقيا . وبدأ إنسان القرن العشرين يُعرف نفسه (الذات) وغيره (الآخر) لا من خلال عشيرته أو قريته أو بلده أو عقيدته وإنما من خلال انتمائه القومي ، انتمائه إلى تشكيل حضاري وإثنى له ملامح محدّدة (تختلف في درجات تحددها من تشكيل لآخر) يسود بين مجموعة من الناس في بقعة محددة من الأرض (وقد يكون هذا تعريفاً قاصراً ، وليس بجامع أو مانع ، وقد يختلف معه المناطقة وعلماء السياسة والاجتماع ، ولكنه يصلح تعريفاً إجرائياً في هذا الفصل) .

ويبدو أن عصرنا الحديث (حتى عهد قريب على الأقل) هو عصر القوميات ، فهو الإطار الذي يتعامل الأفراد من خلاله ، الواحد منهم مع الآخر ، فهذا أمريكي وذلك فرنسي وهذا عربي وهكذا . بل هو أساساً الإطار الذي تتعامل من خلاله الدول الواحدة مع الأخرى . فالدولة الفرنسية تمثل الشعب الفرنسي والدولة المكسيكية تمثل الشعب المكسيكي .

ونحرص الدول على أن تعمّق إحساس المواطن بهويته القومية هذه حتى يتعمّق إحساسه بانتمائه لوطنه وولائه لدولته فيقوم بأداء واجبه ويحرص على الحصول على حقوقه كما حددها المجتمع الذي يعيش فيه . ومن أهم الوسائل لتعميق هذا الإحساس بالهوية المعمار ، فهو الشكل الفني الذي يمكنه أن يجسّد النموذج القومي والذي يعيش في داخله المواطن ، يتعامل معه في كل لحظة ، ويتفاعل معه سواء أكان مستيقظاً أم نائماً ، ويستوعبه ويستبطنه داخل وجدانه كل لحظة . بل إن المعمار يحدد له محيطه وخربطه المعرفية والنفسية وإحساسه بالعالم كله ، خصوصاً وأن اللغة المراثية تخترق وجدان الإنسان بشكل يفوق في قوته وتأثيره اللغة اللفظية .

إن اتفق القارئ الكريم معي فيما أقول، فما عليه إلا أن ينظر إلى العمارات المكعبة في مدينة نصر بالقاهرة، أو العمارات الزجاجية في مدينة الرياض، أو «الفيلات» التي لا تأخذ شكلاً أو نمطاً معروفاً في مدينة طرابلس في ليبيا ليعرف حجم الكارثة الحضارية التي نواجهها، ومدى الاستلاب الحضاري الذي يمارسه المواطن العربي يومياً، ومدى هيمنة النماذج المستوردة علينا، فإن دخلنا إحدى هذه الفيلات أو العمارات وجدنا خليطاً هائلاً غير متناسق من الأشياء: الدولاب المصنوع في إيطاليا، والسرير المستورد من أمريكا، والسجادة «الشيواه» الختمية في بيوت الأثرياء، والموكيت في بيوت أعضاء الطبقة المتوسطة. وإذا نظرنا إلى الحائط لوجدنا صوراً لجبال سويسرا تغطيها الثلوج، وأن هذه الصور صنعت من البلاستيك في ستغافورة أو من الجوبلان في فرنسا.

ولا تقل المتاحف في أهميتها عن المعمار في تعميق الإحساس بالذات القومية. فالتحف هو المكان الذي تُجمع فيه أعمال فنية ومتجات حضارية تبلور في جماعها وعى جماعة بشرية بأنفسها وبالأخرين وبمحيطها وبماضيها وحاضرها وبمستقبلها، وهو وعى يميزها عن غيرها من المجموعات البشرية. ولذلك فإن المواطن، طفلاً كان أم كهلاً، حينما يذهب إلى المتحف فإنه يخوض تجربة تربوية عميقة، لا تزيد فقط من «معلوماته» أو من معرفته بماضيه وذااته القومية وإنما تربي حواسه ذاتها وتشكل وجدانه. فالتحف بمنزلة الدورة التربوية (اللفظية والمرئية) المكثفة.

ولذا، يجب أن يكون المتحف تعبيراً عن رؤية الذات القومية لنفسها وتجهيداً لوعياها بتاريخها وحاضرها ومستقبلها. ولهذا السبب أيضاً نجد أن الدول تنفق الملايين لتقيم المتاحف وتفتحها للجمهور لا بد أن تسأل عن عائدها المالى، لأن العائد المترفع هو عائد ثقافى حضارى اجتماعى سترجم نفسه إلى عائد مادى بشكل غير مباشر، إذ إن الإنسان المتضى للحدد الهوية إنسان منتج ملتزم، أما الإنسان غير المتضى الذى لا جذور له فإنه إنسان تمصف به الأيديولوجيات والموضات، غير قادر على البذل أو العطاء.

ونحن في العالم العربي قد بدأنا ننوكد أهمية المتاحف، ولكننا شأنا شأن العالم الثالث ككل «نستورده كل شىء تقريباً: نستورد السيارات، والمياه الغازية، وطريقة تخطيط المدن والمعمار، وأحياناً الأيديولوجيات، وطريقة إنشاء المتاحف. ومن هنا فإن المتحف المستورد من حضارة ما لا يمكنه بأية حال أن يعبر عن رؤية حضارة أخرى لذاتها، فالتحف ليس مجرد شكل زخرفى وإنما هو أداة تعبيرية يتوسل بها للإفصاح عن خصوصية الحضارة التى صاغت الرؤية.

كل هذا يتطلب منا أن نتوقف قليلاً عند طبيعة رؤية الذات القومية في الحضارة الغربية والنموذج الكامن وراءها حتى نرى علاقة هذه الرؤية بعمار المتحف في الغرب. والواقع أن التشكيل القومي في أوروبا الغربية والولايات المتحدة يتسم بأنه ظهر في مرحلة لم تكن فيها في آسيا وإفريقيا تشكيلات قومية (بالمعنى الغربي) تتحدها حضارياً أو عسكرياً. ولذا، تم صياغة الأساطير القومية بعيداً عن التحديات، وانطلاقاً من نماذج إدراكية اختزالية تتسم بدرجة عالية من التجانس والتحدد تكاد تقترب من الانغلاق على الذات. ويلاحظ أن صياغة رؤية الجماعات القومية في غربي أوروبا لنفسها قد استغرق وقتاً طويلاً جداً تم في أثناءه صهر (أو إبادة) أعضاء الأقليات الإثنية التي لا تنتمي للأسطورة القومية.

ثم ظهرت الإمبريالية، فزادت من تحديد الأسطورة ومن عدوانيتها وتجانسها وانغلاقها وأضافت لها مقولات التفوق والنقاء العنصري التي تختزل الآخر إلى عنصر واحد متدن يمكن تحويله إلى مادة استعمالية. وحينما بدأت التشكيلات القومية في شرقي أوروبا ووسطها، فإنها أخذت طابعاً أكثر تطرفاً في صيغتها السلافية والجرمانية حيث طرحت الفكرة القومية بوصفها انتماء عضويًا يكاد يكون بيولوجيًا.

وقد تمت الثورة القومية في الغرب تحت راية الطبقة المتوسطة وقيمتها، وبخاصة الملكية الفردية والعقد الاجتماعي، وهي قيم انطلقت من مفهوم أن الفرد (وليس للمجتمع أو الجماعة) هي نقطة الانطلاق ووحدة التحليل. وقد تم تخيل المجتمع، على نمط السوق، علاقات خارجية بين أفراد جوهرها العرض والطلب والبيع بأعلى الأسعار والشراء بأقلها. وقد انعكس ذلك على مفهوم الفن والفنان حيث ظهرت الصورة ذات الإطار (بدلاً من الرسوم على حوائط الكنائس) شكلاً فنياً أساسياً، فهذه الصورة تعبر عن رؤية فنان فرد يعرض فنه الذي يفتنه من يستطيع شراؤه وحسب.

وقد ترجم ذلك نفسه إلى رؤية للتاريخ تتسم بالتجانس والتحدد وتركز على أهمية ومركزية الغرب في العالم، وعلى أهمية ومركزية كل ذات قومية، فمجدد البريطانيون الذات البريطانية ومجدد الألمان الذات الألمانية. وفي هذا الإطار، ظهرت أسطورة الإنسان البدائي والإنسان غير المنطقي ولا عقلانية الشعوب المتخلفة. وعُزلت الحضارات بعضها عن بعض، وعُرفت التاريخ بأنه ما هو مكتوب وحسب، ثم تم تقسيمه إلى فترات محددة تتحرك نحو هدف حدد مسبقاً يكون عادة تحقق الذات القومية الضيقة التجانسة المحددة. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته (أو هوته) في الأسطورة النازية ثم بعد ذلك في الأسطورة الصهيونية، إذ إن كليهما مجدد الذات القومية واستبعد الآخر تماماً.

وتجسّد متاحف الولايات المتحدة المفاهيم الغريبة للذات القومية (بتحدها ونماذجها الشديدة). ففي نيويورك يوجد، على سبيل المثال، متحف المتروبوليتان، هذه المؤسسة الثقافية الضخمة التي ليس لها مثيل في أى مكان آخر في العالم، فنجد أنها مقسّمة إلى صالات وقاعات داخل كل واحدة منها مقتنيات فترة بعينها أو رسام بعينه. فتوجد قاعات للفنانين الانطباعيين الفرنسيين، وقاعة لرمبرانت، وقاعة لفن القرن الثامن عشر، وقاعة لدروع المصور الوسطى، وقاعات للفن اليوناني والروماني والإسلامي. وقد قُسمت قاعات الفن الإسلامي إلى وحدات صغيرة تضم كل وحدة مقتنيات فترة أو بقعة جغرافية بعينها، وهكذا. ومن الطريف أنه توجد قاعة للفن الأمريكي، وقد عرّف الفن الأمريكي هنا بأنه فن الرجل الأبيض وحسب، أما أمريكا التي تمتد عبر آلاف السنين قبل ذلك فليس لها وجود في المتروبوليتان.

ويوجد في نيويورك متحف إثنوجرافي يضم مقتنيات من بقايا الهنود الحمر، ولعل هذا تعبير ذو دلالة عن الرؤية الغريبة للذات القومية بفصلها التعمّفى بين الحضارات وافتراسها مركزية تراث الإنسان الأبيض وتاريخه. فإذا انتقلنا للمتحف القومى «ناشيونال جاليري» في واشنطن، فإننا سنجد مرة أخرى متحفًا على جانب عالٍ من التنسيق والترتيب، متحفًا ثريًا بمقتنياته، عامرًا بالأنشطة الثقافية المختلفة من محاضرات إلى حفلات موسيقية وأماكن لبيع المستنسخات والكُتب، ويظل هذا التقسيم هو نفس التقسيم الذى يجسّد المفهوم الغربى للذات القومية، يفصله الشديد بين الفترات الفنية والتاريخية المختلفة والتشكيلات الحضارية والانتماءات الدينية والإثنية.

وقبل زيارتي للاتحاد السوفيتى منذ عدة أعوام (قبل تفككه وانهياره)، قرأت في الكثير من الكتب أن الاتحاد السوفيتى يضم قوميات مختلفة، وأن الأيديولوجية الرسمية للاتحاد السوفيتى تشجع أعضاء القوميات على التعبير عن هوياتهم القومية المختلفة. لكننى حينما زرت بعض المتاحف في موسكو وجدت أنه لا يوجد متحف واحد يجسّد هذه الفكرة، بل وجدت متحفًا ضخمًا للغاية يضم الفن الكلاسيكى الروسى وملحقًا به جناح ضخم للفن السوفيتى الحديث (له مضمون أيديولوجى فاقم). كما وجدت متحفًا صغيرًا نعيمًا يضم الفنون الآسيوية (الإفريقية أيضًا)، وكان الواحد لا علاقة له بالآخر كما أرى. ولا يمكننى أن أعمم من تجربتى هذه، فقد كانت زيارة عابرة، ولكنى لن أنسى صفوف طلاب المدارس الذين كانوا يزورون أجنحة الفن الروسى الكلاسيكى، وأذكر أن المتحف الآسيوى الإفريقى (الذى كان يعرض آنذاك فى أحد أجنحته لوحات من إفريقيا) كان قاعةً صافيًا.

المتحف والذات القومية في العالم الثالث،

وإذا تركنا العالم الغربي ونظرنا إلى التشكيل الحضاري القومي في العالم الثالث، فإننا سنجد أن رؤية الذات هناك نشأت أساساً في القرن العشرين في أثناء حركة التحرر الوطني التي قامت بتعبئة كل طبقات وأقليات الشعب ضد المستعمر الأجنبي، مما جعلها تصدر عن نموذج مركّب، قائم على التنوع، قادر على قبول التعددية الإثنية والدينية. فضلاً عن أن هذا النموذج لم ينم في أحضان إمبرياليات شرقية مختلفة، ولذلك لم يدخل عليها عنصر التصوق واستبعاد الآخر، كما أن كثيراً من الدول التي نشأت في العالم الثالث تضم داخل حدودها ثقافات متعددة ومتنوعة، ففي بلد مثل الهند توجد عشرات القوميات ومئات اللغات.

وأخيراً، فإن الثورة القومية في بلدان العالم الثالث لم تتم بقيادة تحت راية الطبقة البورجوازية، ولذلك فإن هذه البلاد لم تبين مفاهيمها في العلم والفن. ومع ذلك، هناك كثير من الحرف والصناعات التقليدية، التي تزدهر بها في بلدان العالم الثالث، ما زال الناس يعدّونها أشكلاً فنية. وهذا لا يعني أن هذه البلاد خالية من الصراعات الفُلكية والعرقية، فنشورات الأخبار تحمل لنا أخبار المعارك التي تخوضها جماعة عرقية أو دينية ضدّ أخرى، وهذا دليل على أن العلاقة بين الأفكار والواقع علاقة ليست حتمية.

وقد وجدت محاولة ناجحة في المكسيك لنقل الرؤية المركبة للذات من خلال معمار المتحف. فمن المعروف أن أسطورة الذات هناك ترى الإنسان المكسيكي الحديث على أنه سليل امتزاج الحضارات القديمة مثل حضارة الأزتيك والحضارة الإسبانية، ولذلك فإن أبطال المكسيك القوميين يعودون إلى الوراثة مئات السنين، وماضيا الأسطوري بضمّ ألّهة الأزتيك، وكثيراً ما نجد الحدائق العامة في المكسيك التي مصممة لاحتفاء يالّه (الطر أو الرعد) وقد استخدمت فيها موتيفات من حضارة الأزتيك، بحيث لا تتحول هذه الحضارة إلى مقننات إثنوجرافية جامدة ميتة توضع معزولة في متحف مستقل أو منفصلة تماماً عن الحضارة الإنسانية وإنما تكون حضارة حية في وجدان الناس وجزءاً من حياتهم اليومية. وقد نجح فريق من الفنانين المكسيكيين يُطلق عليهم (بالإنجليزية: Muralists) ريتز عصا ويغيرا في أن يطوّروا شكلاً فنياً يزاوج بين تراث الأزتيك والتراث الإسباني، فقد تأثروا بالرسوم التي تغطي أهرامات الأزتيك القديمة، حيث كانت الرسوم الصاخبة المتزاحمة تغطي الأضلاع الثلاثة للأهرامات، وتوصلوا إلى فكرة حديثة عائلة وهي رسم مساحة كاملة في مبنى عام، فرسموا حوائط المبنى التي يرتادها الناس في حياتهم اليومية.

وقد وجدت أهم رسومات ريفيرا في مبنى منطقة تعليمية في أحد الأحياء الفقيرة في مدينة المكسيك، حيث قضى الفنان سنة أو أكثر يرسم حيواناتها من الدور الثالث حتى الدور الأرضي، ولم يكثر بوجود الأسلاك الكهربائية أو الأبواب، واستمر في رسم بانورامات هائلة تحتفى بحياة الشعب المكسيكي من منظور الأسطورة القومية السمحة غير المتجانسة التي تضم الجميع ولا تستبعد أحداً، ولم يكثر كثيراً بالمفهوم الغربي الحديث للفن بحبائه عملاً داخل إطار وله قيمة مالية محددة.

وحينما أرادت المكسيك أن تحظى بالتشكيلات الحضارية القديمة منها، فهي لم تعزلها وتغلق عليها أبواب متحف إثنوجرافي وإنما أسست «متحف الإنسان»، حيث يمكن فيها للمرء أن يرى هذه التشكيلات الحضارية جزءاً من التراث البشري العام وتعبيراً عن تشكيل حضاري محدد في الوقت ذاته، وتتم طريقة العرض عن محاولة أكيدة لتأكيد الاستمرارية بين كل قطعة فنية وأخرى، وبين كل مرحلة وأخرى، وبين كل حضارة وأخرى، ولحل هذا يفسر الحجم الضخم للقاعات وطريقة ربط القاعة بالأخرى، فكل ذلك يهدف لأن ينظر الراي للقطعة بوصفها كياناً حياً لها علاقة مباشرة به وليس موضوعاً للتأمل.

ومن المقارقات أننا نبتنينا في العالم العربي النموذج الغربي للمتحف (بناء يُقسَّم إلى عُرف وقاعات وصلات تضم كل واحدة منها الأعمال الفنية والمنتجات الحضارية لفترة ما، مع الحرص على عزل كل فترة عن الأخرى أو كل تشكيل حضاري عن التشكيلات الأخرى). ولا يمكنني أن أزعم أنني على معرفة كافية بكل المتاحف في العالم العربي، ولكن تجربتي ربما تسمح لي بشيء من التعميم، فقد شاهدت معظم متاحف الرياض والكويت وبغداد وتونس والقاهرة. كما شاهدت كثيراً من المتاحف الثرية والمتنوعة في مصر عدة مرات، ويمكنني أن أستخدمها بوصفها «دراسة حالة».

توجد في القاهرة عدة متاحف أهمها متحف الآثار المصرية القديمة (الأتكنة)، ومتحف الآثار الإسلامية، ومتحف الفن الحديث. كما يوجد متحف الآثار اليونانية والرومانية في الإسكندرية. وهناك عدد آخر من المتاحف الصغيرة الأخرى التي لا تهتمنا كثيراً من منظور هذا المقال. ولنا أن نلاحظ أنه لا توجد أي محاولة للربط بين هذه المتاحف وكأن مصر الفرعونية لم يكن لها علاقة بمصر الهلينية أو مصر القبطية أو مصر الإسلامية.

والواقع أن تشتت المتاحف يؤكد انفصالها التام، فمتحف الآثار اليونانية الرومانية

يوجد في الإسكندرية (مركز هذه الحضارة في مصر) وتوجد بقية المتاحف في القاهرة . وتوجد متاحف القاهرة متناثرة ، فمتحف الآثار المصرية يوجد في ميدان التحرير في وسط القاهرة وربما بسبب ما يمكن تسميته بالمرحلة الليبرالية في تاريخ مصر الحديثة ، حين كان الاستعمار وكبار الإقطاعيين وبعض عناصر البورجوازية يروجون لهوية مصرية منفصلة عن التشكيل الحضاري الإسلامي العربي . أما المتحف الإسلامي فهو في باب الخلق على مقربة من قلعة صلاح الدين ومسجد السلطان حسن والجامع الأزهر وبوابة باب زويلة ، ويوجد المتحف القبطي فيما يسمى بمصر القديمة (الفسطاط) بجوار حصن بابليون والكنيسة المعلقة . أما متحف الفن الحديث فيوجد في أرض الأوبرا .

وإذا نظرنا لكل متحف لوجدنا أنه تم تقسيمه على الطريقة الغربية . ففي المتحف الإسلامي نجد صالة العصر الأموي ، ثم صالة العصر الطولوني والأيوبي ، ثم المملوكي فالعثماني ، وهكذا . وأحياناً يحاول المتحف أن يتجاوز هذا التقسيم القاتل للتاريخ والهوية ، فتجد قاعة السيوف أو السجاجيد ، على سبيل المثال ، وهي قاعات تتخطى فكرة التعاقب التاريخي ، ولذا فهي تفترض وجود إطار موحد ينظم كل الأعمال المعروضة فيها ، ولكن هذا هو الاستثناء وليس القاعدة ، إذ يظل التعاقب التاريخي والفترات المنفصلة هو العنصر الغالب . ولا يختلف الأمر كثيراً عن ذلك في المتحف القبطي أو المتحف المصري ، فالتعاقب التاريخي وانفصال الفترات التاريخية هو الفكرة الكامنة وراء معمار المتاحف وطريقة العرض .

وقد نتج عن ذلك عدة مفارقات . فإذا كان الهدف من المتحف هو إبراز الذات القومية حتى يدرکها الزوار ، فإن ما حدث هنا من خلال مجموعة المتاحف المنفصلة أنه تم تفتيت هذه الذات القومية ثم قتلها . فمصر الفرعونية المنفصلة عن مصر القبطية أو عن مصر الإسلامية ليست كياناً متصلاً حياً وإنما مجموعة من الأشياء المعروضة . ولذلك فإن الزائر هنا قد يحس بعظمة المصريين القدماء وعمق الفن القبطي وأصالته وتقواه ، ومهارة الفنان المسلم ومقدرته على التجريد دون الانفصال عن الواقع الديني والزمني الحي - نعم يحس بكل هذا - وهو أمر ليس بالهين . . ولكنه إن سأل أين الشخصية القومية في كل هذا ، فإن أحداً لن يستطيع الإجابة لأنها ضاعت في التعاقب التاريخي ، وفي المراحل المختلفة ، وفي «الأنثبة» (أي الأشياء القديمة بالعامية المصرية) .

ومن المفارقات الأخرى أن مصر العربية ، مصر التي نعيش فيها ، والتي أدرکت في الستينيات أنها قلب هذا العالم العربي ، والتي بدأت تعود مرة أخرى لهذا الإدراك ، ليس

لها وجود فى أى متحف . وأرجو ألا يفهم القارئ أننى من دعاة الإثنية على الطريقة الغربية ، وأننى أطلب بمتحف لمصر العربية يُفخِّم من الذات العربية ويُصغِّم منها ، فمثل هذه المحاولة محكوم عليها بالفشل ، كما أنها لا تؤدى إلى التضجج والحكمة . إن كل ما أطلب به هو الإطار ، المتجسّد فى متحف يرى الإنسان المصرى من خلاله ذاته العربية ، فهو يتحدث العربية ولا يعرف شعراء سوى المتنبى والبُحرى وامرئ القيس . وحتى تراثه الشعبى تكون هو الآخر من خلال عرويته ، فهو يستمع للسيرة الهلالية فى المقهى ويستمتع لحكايات ألف ليلة وليلة فى المنزل . وهذا الإدراك لذاته العربية لا ينسخ بالضرورة تراثه الإسلامى أو إنجازاته الحضارية قبل الفتح العربى .

وعلى كل ، فإن الدراسات التاريخية الحديثة تبين أن التشكيلات الحضارية فى الشرق الأوسط كانت دائماً فى حالة تفاعل . على سبيل المثال ، كانت فترة حكم الهكسوس لمصر من أخصب فترات التفاعل بين القبائل السامية التى كانت منتشرة آنذاك وبين حضارات وادى النيل ، وأن العلاقة بين مصر وحضارات وادى الراقدين كانت علاقة أخذ وعطاء مستمر ، وأن الكنيسة القبطية المصرية ، وكذلك تماماً مثل المسيحيون العرب فى الشام ، لها انتماء حضارى يجعل منها جزءاً من تشكيل حضارى واسع وليس مجرد جيب يُعزل فى متحف فى مصر القديمة .

لعل ليس من الصعب علينا ، إذن ، أن نتخيل ما أود قوله : إن متاحفنا ، والتواريخ التى ندرسها ، كلها تكرر لفكرة الفصل والتعاقب والانقطاع وتُحجج عن تبنى فكرة التواصل والتزامن والاستمرار وعن ترجمتها إلى تواريخ و متاحف .

المتحف والذات القومية السمحة،

فُتحت بزيارة المتحف القومى فى نيجيريا فى لاجوس وهو أيضاً مصمّم على الطريقة الغربية . وقد أصبت بصدمة عميقة آنذاك ، إذ إننى بوصفى مشاهداً غير متخصص فى الفنون والآثار الإفريقية انتقلت من قاعة إلى أخرى يحيطنى كم هائل من الأعمال الفنية والأثرية ، فُسِّمت مرة أخرى حسب الفترات أو حسب المناطق ، ولا أذكر شيئاً متميزاً سوى مجموعة حضارة بنين البرونزية . أما بقية القاعات فقد وجدتها ، بسب جهلى ، وبسب طريقة التنسيق ، متشابهة إلى حد كبير ، وكان المتحف أقرب إلى المتاحف الإثنوجرافية التى يقوم بتنظيمها علماء الإثنوجرافيا . ولعل هذا المتحف قد صدمنى أكثر من غيره بسبب أن شكله الغربى لا يعبر عن خصوصية التشكيلات الحضارية الثرية القائمة

في نيجيريا ولا عن تجمريتها التاريخية، ولذا فإن الشكل بدلاً من أن يكون وسيلة للتعبير عن نموذج معرفي وإدراكي محدّد أصبح الطريقة التي تمّ عن طريقها قتل أى مضمون.

كانت زيارتي لنيجيريا عام ١٩٧٧، ومنذ ساعتها طرحت على نفسى فكرة متحف «غير غربى» (له فوائده الخاصة) يعبر عن هوية خاصة ولا يختزل الذات القومية فى عنصر واحد، فدخل إفريقيا وآسيا (كما أسلفنا) نشأت تحت ظروف مغايرة تماماً للدول الأوربية وبفلسفة قومية واجتماعية مختلفة.

وفى عام ١٩٨٢، ذهبت إلى النيجر لحضور أحد المؤتمرات. وأذكر نفسى كنت جالساً فى إحدى قاعات المؤتمر أنظر من النافذة أرقب ريو عالية تغطيها الحشائش وبها بعض البيوت المزخرفة على الطريقة الإفريقية الإسلامية (طريقة الهاوسا) حيث يطلّى البيت بلون ناصع البياض وتظهر عليه موتيفات لونية مختلفة قائمة تبث الصفاء والهجة فى النفس. لم يكن هناك ما يدل على طبيعة هذه الريو وما عليها من مبان وأشياء أخرى. وقررت أن أكتشف الأمر، وعبرت الشارع، وإذا بى أجد أن حلمى بمتحف غير غربى قد تحقّق وقيل لى إن هذا هو المتحف القومى، وهو متحف ليس مثل أى متحف. وقد قمت بدراسة هذا المتحف عن طريق زيارات يومية متكررة، وقابلت أمين المتحف وعقدت معه عدة حوارات.

متحف النيجر القومى ليس مبنى يحوى داخله عدة حجرات وقاعات... إلخ، كما هو الحال فى معظم المتاحف التى تحدثنا عنها، وإنما هو تعبير عن نموذج معرفى مركّب متكامل يعبر عن خصوصية النيجر. فهو ليس بحديقة ولا مجموعة من الحدائق ولا قرية سياحية ولا متحف ولا مدرسة، وإنما هو كل هذه الأشياء مجتمعة. ولعل الإشكالية الأساسية التى واجهها مصمم المتحف هى التنوع الإثنى والعرقى فى النيجر. فالنيجر حلقة وصل بين إفريقيا الشمالية وبلدان جنوبى الصحراء، ولذا فهى تضم عدة شعوب لكلّ تراثه المتميّز، ومع ذلك تحاول هذه الشعوب أن تظل متعايشة داخل إطار دولة واحدة برغم أنها لا يضمها تاريخ واحد وإنما تواريخ مختلفة، فهى تارة تخضع كلها لنفس الإمبراطورية وتارة أخرى تخضع لأكثر من إمبراطورية. كما أن سكان النيجر ينقسمون إلى حضرة ويدو. والهاوسا يشكلون نصف سكان النيجر، ولكن غالبيتهم موجودة فى دول إفريقية أخرى.

وإذا سأل الإنسان نفسه متى بدأ تاريخ النيجر، فإنه لن يصل إلى إجابة محدّدة: فهل بدأ هذا التاريخ عندما رسم الإنسان الأول بعض روائعه الفنية على حوائط الكهوف؟ أم عندما ذكر هيرودس خبراً عنها فى القرن الخامس قبل الميلاد؟ أم عندما أعلن استقلال

النيجر في ٣ أغسطس ١٩٦٠م وإذا كانت الطبيعة في النيجر ثرية إلى هذا الحد، متوفرة إلى هذا الحد، متنوعة إلى هذا الحد، حيث الأمطار الغزيرة في الأودية والصحراوات الفاحلة الممتدة. . إذا كان الأمر كذلك، فلم تفصل التاريخ عن الطبيعة هذا الفصل المتعسف؟ يجيب مصمم المتحف عن كل هذه الأسئلة من خلال معمار يحاول أن يضم كثيرا من العناصر ويستوعبها في كل متكامل برغم تنوعه وثرائه. فمواطن النيجر هو إنسان الكهف، وهو أيضاً مواطن الدولة الحديثة المستقلة، وهو البدوي والحضري، وهو عضو قبيل ومواطن دولة. والنيجر هي الوديان والصحاري، وهي كل غير متجانس ولكن متفاعل ويتسم بالتعددية والاستمرار والانقطاع والاستقرار والحركة، أي أن مصمم المتحف أدرك تركيبة النيجر بحسبانها تشكيلا حضاريا له خصوصيته وله تراثه.

ومتحف النيجر القومي هو نتاج عملية مزج خلاقة بين عدة مؤسسات، فهو متحف إثنوجرافي، ومتحف لمنتجات الإنسان الأول في عصور «ما قبل التاريخ». وهو يضم أيضاً حديقة حيوان وأحياء مائية وحديقة عامة يمكن للمرء أن يشاهد فيها كل أنواع الأشجار المحلية. ويضم المتحف أيضاً ورشة للحرف التقليدية ومدرسة لتعليمها ومدرسة للشباب (بين ١٢-٢٠). كما يوجد مبنى للمعجزة والمكفوفين، وقاعة للروض المتغيرة وأخرى للآلات الموسيقية. وملحق بالمتحف أيضاً محل لبيع الأعمال التقليدية والمستنحات. وكل هذه المباني موجودة على ريو داترية عالية. ويمكن لمن يود زيارة المتحف أن يدخله من أي جانب، إذ لا يوجد بوابة بالمعنى التقليدي. وإذا ما صعدت على الريو، وجدت على سبيل المثال قفص الأسود وجواره أقباص الطيور فتجلس إلى جوارها لتجد أمامك بعض الأشجار المحلية. وتقوم بعد ذلك وتسير، فتجد أمامك قرية كاملة يعيش فيها بعض الحرفيين. وإلى جوار القرية توجد الورش بحيث يمكن للزائر أن يجلس إلى جوارهم ويراهم يصنعون العقود والتماثيل، وهم قد يتحدثون معه بخصوص ما يصنعون. وحينما يخرج من الورشة، يجد نافذة للمعرض تطل على الحديقة مباشرة وبها آلات موسيقية مختلفة من كل الأزمنة والأمكنة النيجرية. وإن نظر من بُعد، فإنه يرى أحد المباني المعزلة المزخرفة على طريقة الهوسا فيسير إليه ليكتشف أن هذا هو صالة عرض رسوم الكهوف، وإلى جواره يجد صالة عرض للفن الحديث ثم صالة صغيرة للملابس. وإن دقق النظر في الحديقة، يجد شجرة ضخمة على أحد جوانب التل ترقد شامخة ملتصقة به ويكتشف أن هذه الشجرة متحجرة (أي أن عمرها ملايين السنين) استخدمها مصمم المتحف لتكون أحد المعالم الأساسية في المتحف، وإلى جوارها سيجد الزائر شيئاً يشبه المقام في داخله شجرة محنطة. وهذا المقام هو أهم نقطة في المتحف، فإنه

إن اقترب منها وقرأ ما كُتب على اللوحة لاكتشف أن هذا هو «مقام» شجرة تنيرية، وهي شجرة نبتت في وسط صحراء تنيرية (صحراء الصحارى كما يطلقون عليها) كان السكان يُعدونها خيراً وبركة شيئاً يقترب من المعجزة. ولكن هذه الشجرة اصطدم بها سائق أرعن فلبلت وماتت، وفشلت كل المحاولات في زرع شجرة بديلة فقاموا بنقلها إلى المتحف ودفنها في «المقام»، بوصفها جزءاً من الذاكرة القومية.

وهكذا نجد أن هذا المتحف - إن صح التمييز - لا يفصل شيئاً عن شيء، فهو يفترض أن الواقع الزماني والمكاني متصل لا يتقطع، وأن الإنسان لم يهزم الطبيعة وإنما يعيش في أحضانها، وأن التاريخ ليس فترات منفصلة وإنما تشكيل متكامل وعملية إبداعية لا تنقسم عراها، وأن رؤية الذات لا تعني بالضرورة التجانس الضيق، إذ يمكن للذوات القومية المختلفة أن تتعايش في انسجام داخل الوطن الواحد، تتفاعل بعضها مع بعض وتثمر كلاً مبنياً على التنوع، ويمكن للماضى السحيق أن يجد مكاته بجوار الحاضر، فالحضارة ليست إنجازاً جامداً ميتاً وإنما عملية متحركة مستمرة متنوعة.

وحين خرجت من المتحف، بدأت أتأمل في فكرة المتحف القومي العربي الذي يعبر عن خصوصية القومية العربية، وكيف سيكون؟ هل سيمكنه أن يعبر عن الامتداد بين حضارات الرافدين والجزيرة العربية وحضارة المصريين القدماء من جهة والتشكيل الحضارى العربى من جهة أخرى؟ وكيف سيبرز التداخل بين العروبة والإسلام؟ وأين سيكون موقع فن الخط العربى من كل هذا؟ وكيف سيمعالج الوحدة والتنوع التى تمنع بها العالم العربى داخل العالم الإسلامى فى العصر الأموى ثم العصر العباسى، ثم الانقسام والتنوع فى العصور التى تلت ذلك؟ كيف سيبرز الدور الذى لعبه المسيحيون العرب، وغيرهم من الجماعات الدينية والأقليات أهمية، فى الحضارة العربية؟ وماذا عن الأندلس؟ هل هى تعبير عن أوروبا المتحررة أم عن العرب المتأورين؟ ثم ماذا عن المماليك؟ وماذا عنا نحن العرب للحدثين؟ وما علاقة هذا العربى بالصحراء؟ وما علاقته بالجمال؟ وما علاقته بالكون والنجوم التى رصدناها أجلاده؟ ما علاقته بالزمن؟

المتحف اليهودى أم متاحف الجماعات اليهودية ((شكالية وتاريخ))

تناولنا، حتى الآن، النموذج الاختزالى والنموذج المركب للذات القومية وكيف يتبديان فى معمار المتحف. ويمكننا الآن أن نتناول تبديلاً آخر من تبديلات النماذج الاختزالية، هو المتحف اليهودى كما يتصوره الصهيونية. والواقع أن مصطلح «المتحف

اليهودي»، مثل كثير من المصطلحات الأخرى التى تُستخدم لدراسة الجماعات اليهودية، يُخفى مجموعة من المفاهيم العقائدية المتميزة ذات الطابع الصهيونى . فمفهوم التحف اليهودى يفترض وجود فن يهودى وفلكلور يهودى وأسلوب حياة يهودى، ويفترض كذلك أن هذا الفلكلور وأسلوب الحياة يعبران عن ذات قومية لها هوية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان أو تتغير بالمعدل نفسه والطريقة نفسها بين أعضاء الجماعات اليهودية بمعزل عن المجتمعات التى يوجدون فيها، لأن كل هذه الظواهر إنما هى تعبير عن هوية يهودية مستقلة ثابتة وشخصية يهودية لها سماتها المحددة وخصائصها الواضحة، فهى مفاهيم تفترض وجود وحدة قومية يهودية وتستند إليها . وفكرة القومية اليهودية فكرة لا نرفضها لأنها تتناقض مع مصالحنا، وإنما لأنها تتناقض مع واقع أعضاء الجماعات اليهودية ذاتها وتختزل داخل رؤية واحدة، فهوياتهم لا تتحدد بالعودة إلى مطلقات يهودية ثابتة أو هوية يهودية مركزية واحدة وإنما تتحدد من خلال الحضارات الكثيرة والمتنوعة التى يعيشون بين ظهرانيها . فيهود إثيوبيا، اكتسبوا هويتهم من خلال التشكيل الحضارى الإفريقى، تماماً مثلما اكتسب يهود الولايات المتحدة هويتهم من محيطهم الحضارى . وهذا الترخع هو ما ترفضه الرؤية الصهيونية .

ولتوضيح وجهة نظرنا، لتخيل أن أحد العلماء يود أن يشيد متحفاً إثنوجرافياً يهودياً، فماذا سيواجه؟ سيجد أمامه مواد كثيرة : أزياء وتماثيل وشمعدانات ميتوراه بعضها من بخارى والبعض الآخر من اليمن، أو من الضيق القديمة والحديثة، أو من روسيا فى القرن التاسع عشر، أو من بولندا فى القرن السادس عشر، أو من مصر فى العصر الهيلينى أو الرومانى، أو من الشمعدانات المينوراه فى بداية الفتح الإسلامى، ثم بعد ذلك من عصورها المختلفة (الطولونى أو الفاطمى أو الأيوبي أو المملوكى أو العثماني أو العصر الحديث) . كما سيجد أمامه مواد من عشرات البلاد والعصور الأخرى . فإن أمر على أن يهودية هذه الأشياء الإثنوجرافية هى العصر الأساسى فيها، فلن يمكنه التعامل معها بدون تصنيفها، ولذا سيجد نفسه مضطراً لتصنيفها على أساس عشرات المجتمعات التى توجد داخلها اليهود، وكان لكل منها عاداتها وتقاليدها التى استوعبها اليهود بحيث أصبحوا جزءاً منها وأصبحت جزءاً منهم . ولتخيل عالماً يحاول أن يؤسس متحفاً للفنون اليهودية و فإنه سيجد لوحات وتماثيل من عشرات الأزمنة والأمكنة لا تتبع نمطاً فنياً يهودياً وإنما أنماطاً فنية مختلفة . ولا شك فى أن الأعمال لها علاقة بأعضاء الجماعات اليهودية كأن يكون العمل الفنى يتناول موضوعاً يهودياً أو صاغته يد فنان يهودى، ومع هذا لا يمكن فهم هذا العمل إلا بالعودة للحضارة التى ينتمى لها هذا العمل .

بل إن معمار المتحف نفسه سيكون مشكلة، إذ لا يُوجد «معمار يهودي». ويتبدى هذا في معمار المعابد اليهودية التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ولذا فإننا نجد أن متحفًا يهوديًا في الولايات المتحدة يأخذ شكلًا حدائثيًا تفكيكيًا وآخر يُشيد على الطراز القوطي وثالثًا يأخذ شكلًا يُقال له سفاردي وهو في واقع الأمر إسباني أو برتغالي (ومتأثر بشكل واضح بالفرن الإسلامي). وفي إسرائيل شُيد أحد المتاحف على هيئة قرية عربية على تل وأخذ كل جناح فيه «شكل منزل عربي»، وقد أورد مدير المتحف هذه العبارة في الكُتيب الإرشادي الذي يوزع في المتحف فشطبته الرقابة الإسرائيلية، وكتبت بدلًا من ذلك أن المتحف «شُيد على طراز قرية من قرى البحر الأبيض المتوسط»، وذلك لاستبعاد كلمة «عربية». ولكن ما يهمني في هذا السياق هو أنه لم يتحدث عن «قرية يهودية» أو «معمار يهودي».

ومن أهم «المتاحف اليهودية» المتحف اليهودي في نيويورك الموجود في (الفيفث أفنيو Fifth Avenue الطريق الخامس) والذي كان في أصله بيت فيلكس وفريدا ووربورج. ومن المفارقات أن المتحف مبنى على الطراز القوطي Gothic، وهو طراز معماري وُفئ انتشار في أوروبا في الفترة من القرن الثاني عشر وحتى القرن الخامس عشر حين حل محل الفن الرومانيسكي Romanesque، ويتميز الفن القوطي بأنه انسيابي تصوّفي روحاني. أما المعمار القوطي فكان يتميز بالأبراج المرتفعة والأسقف المرتفعة المعقودة (المقنطرة)، وتوجد بين النوافذ الملونة المرتفعة ما يُسمى بالإنجليزية «تريساري tracery» أي «الزخرفة التشجيرية»، وهي زخرفة قوامها خطوط مشجرة، خصوصًا في أعلى النافذة. كما يُسم المعمار القوطي بالآكتاف الطائرة. وهو، على كل حال، طراز مسيحي مرتبط تمامًا بالحضارة المسيحية. وحينما تقترب من المتحف، لا تجد فيه أي سمة يهودية، فالزخارف كلها قوطية. وحتى بعد أن تدخله يظل الطراز القوطي محيطًا بك. ومعرضات هذا المتحف أعمال فنية مختلفة تتبع في أسلوبها وبنيتها ولغتها أسلوب وبنية ولغة الحضارات التي يعيش فيها أعضاء الجماعات اليهودية.

لكل ما تقدم، نجد أن مُصطلح «المتحف اليهودي» لا يتسم بالدقة، ولجد أن مقدرته التفسيرية والتصنيفية منخفضة للغاية، بل وتكاد تكون منعدمة، فهو يختزل تنوع الجماعات اليهودية وعدم تجانسها في نموذج واحدٍ وهمي، ولذا نقترح بدلًا من ذلك مُصطلح «متاحف أعضاء الجماعات اليهودية».

متاحف الإبادة في الولايات المتحدة،

أسلفنا من قبل أن معمار المتحف يجسّد رؤيةً ونموذجاً معرفياً. والصهيونية لديها تصورٌ محدّدٌ لظاهرة الإبادة النازية ليهود أوروبا. وقد أسّست عدة متاحف في الولايات المتحدة تجسّد وجهة النظر للصهيونية.

أولاً، متحف إحياء ذكرى الإبادة النازية ليهود أوروبا،

اسمه الرسمي بالإنجليزية هو: هولوكوست ميموريال ميوزيام Holocaust Memorial Museum، وقد افتتحه الرئيس كلنتون في الأسبوع الأخير من إبريل عام ١٩٩٣ وقد بُني المتحف في ميدان (أو أرض) المعارض الشهير في واشنطن (يُشار إليه بالإنجليزية على أنه «ذي مول The Mall»). ويمكن رؤية تماثيل واشنطن الشهير من البقعة التي أُقيم فيها المتحف. وقد تكلف نحو ٩٠ مليون دولار، وصمّمه المهندس الأمريكي اليهودي جيمس فريد Freed الذي يبلغ من العمر ٥٦ عاماً والذي هرب مع أسرته من ألمانيا عام ١٩٣٩. وينطلق المتحف من فكر فلسفي واضح يترجم نفسه إلى معمار، إذ يذهب فريد إلى أن ثمة شيئاً لا يمكن تصديقه، شيئاً مستحيلاً في هذا المشروع، أي مشروع إنشاء المتحف، وهو بهذا يؤكد الرؤية الصهيونية للإبادة، إذ تم تحويلها من مجرد جريمة شنعاء ارتكبتها أحد المجتمعات الغربية (ألمانيا النازية)، ضد مجموعات بشرية مختلفة في أوروبا من بينها اليهود، إلى شيء ميتافيزيقي لا يمكن فهمه، يقف خارج التاريخ والزمان، شيء يؤكد أن الإبادة النازية هي جريمة ألمانية (وليست جريمة غربية حديثة) موجهة ضد اليهود، واليهود وحدهم (وليس الملايين من أعضاء الأقليات الإثنية والدينية الأخرى). ولذا، قرر فريد أن يبنى متحفاً لا يتسم بالتناقض أو التحضر على حد قوله، ثم أضاف: «لا أعتقد أن هذا المبني سيكون حسن السير والسلوك، فأنا لا أطيق التجميل، فهذا هو ما فعله النازيون في معسكرات الاعتقال، فالواجهات كانت على الطراز التيرولياني Tyrolean، وكانت النوافذ تزينها «أصص الورد». ولذا، لا بد أن يبعث هذا المبني الإحساس بالسر والخوف وعدم التصديق». والمشكلة التي واجهها المهندس المصمم فريد- على حد قول أحد النقاد- هي: هل يمكن أن يعبر المعمار المتحضر عن شيء غير متحضر؟

ولحل كل هذه المشكلات، قرر المهندس ألا يكون المتحف جميلاً أكثر من اللازم، وألا تصور المشاهد أن الإبادة هي مجرد حدث كبير آخر في مسار التاريخ. ولو أخذ المتحف شكلاً عكسياً ونحاشى المصمم معمار الضخامة النيوكلاسيكي السائد في واشنطن وتبنّى

طرازاً صناعياً (حتى يوحى بجو آلية المصنع الذى كان سائداً فى معسكرات الاعتقال) فإن ذلك قد يودى إلى تنفيه الحدث . وإن تبنى المتحف أسلوباً حرفياً فى تقديم الإادة ، فإنه قد يبعث الاشمئزاز فى أنفس الزوار فينصرفون عنه . ولذا ، فإن هذا المبني يجب ألا يكون جميلاً أكثر من اللازم ، ولا قبيحاً أكثر من اللازم ، وهو ما يعنى أن أى مبنى تقليدى لن يصلح له .

وكان من الممكن أن يكون المبني محايداً تماماً (هكذا كان المصمم يفكر على حد قول أحد النقاد) ، مجرد حائط يضم المروضات بوصفها قيمة مطلقة لا يستطيع أى معمارى مهما بلغ ذكاؤه أن يبرزها ، فهي تقف بذاتها وكأنها السر الإلهى . ولكن هذا الحل يعنى فشل المعمار الحديث فى أن يواجه التحدى . وأخيراً ، كان من الممكن أن يتخلى المصمم تماماً عن الفكرة ويعلن أنه لا يمكن التعبير عنها . ولكن هذا الحل حل يتسم بالجبن ، فهو يعنى أن الفنان ليست له رسالة اجتماعية . بقيت مشكلة أخيرة ، وهى أن هذا المبني يرغم تفرد لا بد أن يكون جزءاً من مبانى المتاحف فى واشنطن ، أى أن المهتمس العمارى مصمم المتحف أدرك أبعاد فكرته للتجيزة وأصر على ترجمتها إلى معمار .

وقد تقدم المهندس برسوم المعرض للجنة الفنون الجميلة التى تشرف على المعمار فى واشنطن ، ولكنها رفضته ، إذ وجدته يؤكد رسالته (تجيزه) بشكل جازم أكثر من اللائق . بل إن بعض أعضاء اللجنة ألحوا إلى أن مثل هذا المتحف لا يتنى إلى عاصمة الولايات المتحدة لأن الإادة النازية ليست جزءاً من تاريخ أمريكا (أى أنهم وضعوا المتحف فى سياق تاريخى محدد) ، وذلك إلى جانب أنها تجربة مؤلة . ولكن ، تم التغلب على هذا الاعتراض الأخير بالإشارة إلى الحائط التجريدى الذى صممه مايا يانج لين لصحابيا حرب فيتنام ، فهو نصب تذكارى سيذكر المشاهدين بلحظة تاريخية محزنة . وفى نهاية الأمر ، تمت الموافقة على تصميم المبني بعد تعديله ، وهو يمتد من شارع ١٤ إلى شارع ١٥ شرقى طريق الاستقلال ليكون بين مابين ، أحدهما على الطراز الكلاسيكى والآخر على الطراز الفكتورى .

وهنا أثبرت قضية واجهة المعرض ، ودار الحوار لا فى إطار جمالى محض وإنما فى إطار معرفى . فواجهة المعارض الموجودة فى المول the Mall تتبع فى معظم الأحيان الطراز النيو كلاسيكى ، وهو طراز يحاكى بشكل وإاع المعمار اليونانى الرومانى الوثنى ، أى أنه يشكّل عودة إلى الحضارة الوثنية التى سبقت عصور الظلام المسيحية ، وهى حضارة سادت فيها قيم العقل والتوازن دون غيب أو أساطير ، ولذا فإن المعمار يتسم بالبساطة والجلال .

وقد كان مؤسسو الجمهورية الأمريكية مغرمين بهذا الطراز ، ولذا نجد أن جيفرسون أسس منزله في مونتشيلى على نفس الطراز ، وكانت معظم مباني واشنطن حتى عهد قريب تتبع هذا النمط .

قرّر المهندس فريد أن واجهة متحف الإبادة لا يمكن أن تعبّر عن عصر التنوير والعقل (بالإنجليزية : إنلايتنمنت Enlightenment) ، بل لابد أن تعبّر عن الإظلام واللاعقل (بالإنجليزية : إنداركنمنت Endarkenment) . ولذا ، تقرر أن تكون واجهة المتحف ومدخله على الطراز النيرولياتي (مثل معسكرات الاعتقال والإبادة) . وهو يتشابه تشابهاً لا يستهان به مع اتجاه الحفانة الفيني (نسبة إلى فيينا) الذى ظهر مع نهاية القرن ، وذلك من حيث دقة القوس والتفاصيل الكلاسيكية البارزة . وتم تصميم هذا المدخل بناءً على طلب لجنة الفنون الجميلة (فنى التصميم الأصلى ، كان هناك إفريز بارز يتصف بأنه مصطنع وينذر بالشؤم ويوحى بالخوف) . ويؤدى المدخل إلى صالة الشهادة وهى مبنية من الطوب الخشن ولها سقف زجاجى مُعلّق على عروق حديدية مكشوفة يسمح بدخول الضوء (الأمر الطبيعى الوحيد الذى لم ينجح النازيون فى القضاء عليه) . وهى بذلك تذكّر المشاهد بمعسكرات الاعتقال وأفران الغاز . ويخيم على هذا المعمار الصناعى فراغ معتم ثقيل يوحى بجو من القلق التعمد ، فخطوطه غير مستقيمة . ويوجد فى المتحف سلم متسع عند قاعدته يضيّق بالتدرّج حتى يُشعر الزوار بالزحام وكأنهم فى أحد معسكرات الاعتقال .

ويحاول المهندس أن يعبّر عن إحساسه بعدم الراحة بطرق مختلفة . فعلى سبيل المثال ، يوجد فى الحائط الحجريّ فى آخر هذه الصالة شقوق . ويوابات الأجنحة معدنية ثقيلة . وتوجد مكاتب موظفى المتحف داخل أربعة أبراج ، لتذكّر الزائر بأبراج المراقبة فى معسكر الإبادة ، بل إن المصعد الذى يُستخدَم للوصول إلى هذه المكاتب يجعل الزائر يشعر بعدم الراحة ، فهو ضيّق والإضاءة بيضاء متوهجة ، وأبوابه مصنوعة من المعدن الرمادى تُغلَق وتُفتَح بصعوبة كالأبواب أفران الغاز . وتضم صالات العرض صوراً وأعمالاً فنية عن الإبادة . وكل مقتنيات المتحف هى أشياء أصلية كانت تستخدم بالفعل فى معسكرات السخرة والإبادة . وتوجد شاشات تليفزيون تُعرّض فيها أفلام تروى أحداث الهولوكوست وأخرى تروى تاريخ معاداة اليهود ، ولهذا السبب وضعت الشاشات على ارتفاع متر ونصف المتر حتى لا تسبب إزعاجاً للأطفال .

ويُعطى كل زائر بطاقة كومبيوتر عليها صورة أحد الضحايا ، بحيث يمكنه أن يتابع

قصته من خلال شاشات عرض موجودة في أماكن مختلفة. وسمع مُشاهد العرض تسجيلات لأصوات الجنود الأمريكيين الذين حرروا معسكرات الاعتقال وهم يعبرون عن إحساسهم بالصدمة العميقة لما يشاهدونه. ويوجد في الدور الثالث شارع من الحجر وكوبري خشبي يؤدي بالزائر إلى جناح عن جيتو وارسو الذي شهد أعمال المقاومة اليهودية ضد النازيين.

ويقال إن المتحف لم ينس ضحايا الإبادة الآخرين مثل الفجر وغيرهم، وإنه لم ينس كذلك بعض الأغيار الذين ساعدوا اليهود على الفرار من النازيين، ولذا يضم هذا المتحف قارياً من ذلك النوع الذي كان الدغاريون يستعملونه في إنقاذ اليهود، ولكنه جزء صغير هامشي للغاية في المتحف.

وهناك، خارج المتحف، صالة أخرى تُسمى «صالة الذكرى» بنيت على شكل سداسي وارتفاعها ٧٥ قدماً وسقفها على هيئة قبة. وكان ارتفاع الصالة في الأصل ٨٠ قدماً، كما أن المتحف كله كان من المفروض أن يكون بارزاً في ميدان المتاحف بنحو ٤٠ قدماً. ولكن اللجنة أصرت على أن يكون المتحف بمحاذاة المباني الأخرى، كما تم إنقاص حجم المتحف كله ١٠٪ (يبلغ حجم المتحف ٣٦ ألف قدم مربع، وتستغرق مشاهدته ثلاث ساعات)، ولكن هذا المبنى السداسي يظل بمفرده بارزاً في أرض المتاحف، لا نوافذه ولا زخارف على حوائطه سوى اقتباسات من العهد القديم تأخذ شكل نقوش بارزة. كما أن هناك على الحائط كوكبات تشبه المحراب الصغير يمكن أن توضع فيها مئات الشموع المشتعلة لإحياء ذكرى ضحايا الإبادة النازية. وستضاء هذه الصالة بالنور الطبيعي من ناحية السقف، حيث تكون الحوائط فارغة تماماً. ولا تختلف هيئة الصالة من الخارج عن داخلها، فهي عارية من الزخارف أيضاً إلا من بعض التفاصيل ذات الطابع الكلاسيكي الصارم. وتعطي الصالة الإحساس بأنها شيء ضخم ومجرد يقف في أرض المتاحف.

والواقع أن صالة الذكرى تذكر المرء بقدس الأقداس في هيكل سليمان وهيكل هيرود. بل ويمكن القول بأن المتحف ككل يشبه هيكل سليمان. وإذا كان العبرانيون القداس يعبدون في هيكل سليمان إلههم، فإنهم في متحف الإبادة النازية يعبدون أنفسهم (اليهود أو الشعب اليهودي الذي يتحوّل هو نفسه إلى الشيم هامفوراش، الاسم المقدس والأعظم الذي لا يستطيع أحد أن يتفوه به إلا كبير الكهنة في قدس الأقداس يوم الغفران) بحسبان أن تجربة الإبادة التي حدثت لليهود تجربة تتحدى قدرة الإنسان على الإفصاح عما في داخله.

وقد وُصف معمار المتحف بأنه تفكيكي يتمي إلى عالم ما بعد الحداثة . ونحن نرى أن هذا وصف دقيق للنموذج الكامن وراء هذا المتحف ولكل تفاصيله التي يتجلى من خلالها النموذج . ففكر ما بعد الحداثة (التفكيكي) يصدر عن الإيمان بأن العلاقة بين الدال والمدلول (الكلمة ومعناها أو الاسم والمسمى) علاقة عشوائية مترهلة ، ولذا فإن اللغة ليست أداة جيدة لتوصيل المعنى أو التواصل بين الناس وكأن الكلام حبر على ورق : حادثة إمريكية مادية قد لا تحمل مدلولاً يتجاوز وجودها المادى ، بل هو كسائل أسود تاتثر بطريقة ما على صفحة بيضاء .

ويؤكد هذا إدراك الإنسان الغربى بأن كل أشكال اليقين داخل منظومته الحضارية قد تهاوت تهاوى المنظومات والرجعيات المعرفية الأخلاقية والإنسانية، الإيمانية وغير الإيمانية، ولذا فإن الواقع الخارجى لا يمكن الوصول إليه ولا يمكن تصنيفه أو ترتيبه، فهو لا مركز له ولا يمكن الحكم عليه ولا يمكن محاكمته، ولذا لا يبقى إلا الشئ فى ذاته، فيصبح هو ذاته دالا ومدلولاً ويصبح هو مرجعية ذاته، أيقونة لا تشير إلا إلى ذاتها . والإبادة هى حدث مرئى يستطيع الإنسان أن يجربيه، ولكنه لا يمكنه الإفصاح عنه، فالإبادة صورة تكاد تكون دالا بلا مدلول أو مدلولاً لا يمكن لأى دال أن يدل عليه . إن الإبادة هى الأبوريا :aporion الهوة التى تغرق فاهها والتى لا قرار لها ، الهوة التى تفتتح بعد تساقط كل المرجعيات فلا يرى الإنسان سوى العدم أو الإبادة النازية لليهود . وكيف تم توصيل ذلك؟ عن طريق إعادة خلق جو المعسكرات ومن خلال وضع الأشياء التى استُخدمت فيها أمام المتفرج حتى يجربها دون وساطة أو دوال، والأشياء هنا (مثل الإبادة) هى أيضاً دال بدون مدلول أو مدلول بدون دال، أو دال هو ذاته مدلول، فالشئ هو الاسم والمسمى .

ويرغم ذكر بعض الضحايا غير اليهود، فإن المتحف بطبيعة الحال يحاول أن يؤكد أن اليهود هم المضحية، وأن الأغيار تركوا اليهود لمصيرهم (ولعل ذكر الفجر وغيرهم من ضحايا النازى كان نوعاً من ذر الرماد فى العيون وتحسباً لما قد يثار من ضجة بسبب الرقعة الصهيونية التقليدية التى تجعل اليهود المضحية الوحيدة) . ويذكر المتحف الشعب الأمريكى بعدم اكتراثه بالإبادة النازية، ويأن الحكومة الأمريكية وغضت السامح للباخرة سانت لويس عام ١٩٣٩ بالرسو فى الشواطئ الأمريكية برغم أنها كانت تحمل ١١٢٨ لاجئاً يهودياً فارين من هتلر . ويرغم أنها وصلت حتى هافانا، فإنها أعيدت إلى ألمانيا ليلاتى الفارون مصيرهم . ويرفض الحلفاء أن يقوموا بغارات على معسكرات الاعتقال، ورفضوا كذلك ضرب خطوط السكك الحديدية التى تؤدى إليها . ويشير المتحف كذلك إلى مؤتمر

إيفيان الذى دعا إليه الرئيس روزفلت عام ١٩٣٨ حيث رفض ممثلو بعض الدول الأوروبية أن يسمحوا لليهود الهاربين من الرايخ الثالث بالهجرة إليها .

وإذا كان المتحف يُجسّد أطروحة فكرية أساسية فى تجربة أعضاء الجماعات اليهودية (الإبادة بحسبانها دالاً متجاوزاً) يعجز العقل عن الإحاطة به)، وبحسبانها تجربة فريدة فى تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، فإن من حقنا أن نشير من جانبنا بعض الإشكاليات، وأن نبيّن مدى اختزالية النموذج الصهيونى الكامن وراء مفسار هذا المتحف. إن الإبادة ظاهرة تاريخية، يمكن تفسير كثير من جوانبها من خلال نماذج مركبة، ومن ثمّ يمكن فهمها واستيعابها :

١- الإبادة النازية ليست فعلاً فريداً فى الحضارة الغربية الحديثة التى قامت بإبادة سكان الأمريكتين وملايين السود من إفريقيا .

٢- برغم أن المتحف قد ذكر الضحايا غير اليهود، فإن التركيز ظل أساساً على اليهود . والسؤال الذى طرحه الكثيرون هو سؤال ذو مغزى عميق : لماذا لم يتم إقامة متحف عن الإبادة الأمريكية للسكان الأصليين ولتاريخ أمريكا المظلم فى استغلال العبيد السود إلى درجة تكاد تكون مترادفة مع الإبادة؟ ولماذا لم يذكر المتحف عشرات القساوسة الكاثوليك والرعاة البروتستانت الذين ضحوا بحياتهم من أجل اليهود؟

٣- هناك الكثير من الحقائق التى قام المتحف بإخفائها، فالتحف لم يذكر شيئاً عن تعاون كثير من قيادات الجماعات اليهودية (خصوصاً الصهاينة) مع النازيين .

٤- تجاهل المتحف سؤالاً مهماً هو : هل كانت المقاومة اليهودية للإبادة النازية بالقوة المطلوبة؟ وهل كان بإمكان آلة الفتك الألمانية أن تستمر فى الدوران لو رفض ملايين الضحايا أن يتعاونوا مع قاتليهم؟ بل ولناخذ قضية مثل إنتقاذ اليهود، فمن المعروف أن القيادات الصهيونية لم تكتف بذلك كثيراً، بل ومن المعروف أن القيادات الصهيونية كانت تتعارض إنتقاذ اليهود من طريق فتح أبواب الهجرة أمامهم فى بلاد أخرى غير فلسطين . وقد جلست مندوبة المستوطن الصهيونى فى مؤتمر إيفيان، وكان اسمها جولدا مائير، دون أن تبدي أى اهتمام بعمليات الإنتقاذ التى عقد المؤتمر من أجلها . وبعد الحرب، حينما سُئلت عن سبب عدم أكثرائها هذا، حللتها بأنها لم تكن تعرف حجم الكارثة، ولكنها فى الواقع، بوصفها صهيونية، كانت ترى أن هجرة اليهود إلى بلد غير فلسطين هو تفويض للمشروع الصهيونى ومحاولة لإفشال مخططة، أى تهجير يهود العالم أو غاليتهم إلى فلسطين .

٥- احتج الألمان على الصورة المُتَرسِّة التي قُدِّمت عن ألمانيا . فتاريخ ألمانيا يمتد عدة مئات من السنين قبل الإبادة ، وما يزيد على أربعين سنة بعدها ، فلماذا التركيز على هذه الحقيقة دون غيرها؟ ولذا ، اقترحت الحكومة الألمانية أن يُلحَق جناح عن ازدهار الديمقراطية الألمانية بعد الحرب . وغنى عن القول أن الطلب قد رُفُض .

ثانياً، متحف الإبادة في لوس أنجلوس،

يبدو أن بعض قطاعات الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة بدأت تترك خطورة احتكار دور الضحية ، ولذا نجد أن متحف الإبادة الذي شُيِّد في لوس أنجلوس (الذي افتُتح في فبراير ١٩٧٩) يُدعى [أي بيت الإبادة] ومتحف التسامح . ولهذا الاسم المزودج أعمق دلالة ، فالمتحف يحاول أن يضع الدائرة اليهودية داخل دوائر إنسانية تاريخية أخرى مشابهة .

تسم واجهة المتحف بأنها حديثة محايدة ، فهي مصنوعة من الجرانيت والزجاج ، ويمكن القول إن معمار المتحف كله يتسم بالحداثة (ولا يتحيز إلى ما بعد الحداثة) . فهو يواجهه وأدواره الأربعة لا يختلف عن كثير من المباني المحيطة به . ويتقسم المتحف إلى قسمين : قسم مُخصَّص للتسامح ، وهو يغطى تاريخ التعصب في الولايات المتحدة منذ إبادة السكان الأصليين (الهنود الحمر) حتى حادثة ضرب رودنى كينج وبترية ضباط الشرطة الذين قاموا بضربه . وتضفي حداثة المتحف في استخدامه التكنولوجيا المتقدمة بشكل مكثف . فعينما تدخل المبنى يقابلك إنسان مكون من ١٠ أجهزة فيديو ، يغبرك بأنك : إنسان فوق المتوسط ، لا تشعر بأى تعصب ضد الآخرين . . . ولكنه يستمر في الحديث ليُبين بعض أشكال التعصب الكامنة في النفس البشرية . وحينما تتركه ، ستجد أمامك بابين : واحد للمتعبين وواحد لغير المتعبين . وبطيعة الحال ، سينجس الجميع ويشكل تلقائي للباب الثانى ، ولكنهم سيكتشفون أنه مغلق (فهل هذا يعنى أن كل البشر منعصبون؟) . ثم يهدف المتفرجون إلى صالة يسمون فيها همسات التعصبين ، ويشاهدون فيها أفلاماً عن إبادة الأرمن والكمبوديين وسكان أمريكا الأصليين في أمريكا اللاتينية .

أما القسم الثانى ، الخاص بالإبادة ، فتوجد به صالة الشهادة التى يمكنك فيها أن تسمع التواريخ الشفهية التى يرويها الضحايا ، وشهادات من لا يزال على قيد الحياة . وهناك إحياء لذكرى الأعيان الأتقياء رايتيوس جيتايلز righteous gentiles ممن ساعدوا أعضاء

الجماعات اليهودية في محاولة الفرار من النازيين ، كما توجد غرفة يمكنك أن تجد فيها تقارير متجددة عن جرائم الكره والتعصب . وكما هو الحال في متحف إحياء ذكرى الإبادة في واشنطن ، فإن كل زائر في المتحف يُعطى بطاقة تحمل صورة أحد الضحايا يمكنه أن يتابع قصة حياته من خلال شاشات العرض المختلفة في المتحف .

وتوجد في الولايات المتحدة بضعة مراكز تذكارية ومتاحف أخرى صغيرة مُخصصة للإبادة النازية (مركز دالاس التذكاري لدراسات الإبادة - مركز الإبادة النازية التذكاري في منتشجان) . ويبدو أن من المقرر إقامة متحف في نيويورك باسم «ذكرى الإبادة النازية - متحف التراث اليهودي» .

ويذهب بعض المعلقين إلى أن هذه المتاحف لن تؤدي إلى إحياء ذكرى الإبادة وإنما سينم من خلالها أمركة الهولوكوست ، وأن الإبادة النازية ليهود أوروبا ستصبح مثل ميكي ماوس وكوكاكولا وماكدونالد وألعاب الآتاري الإلكترونية المسلية . وبعد عدة سنين ، ستصبح الإبادة مارك تجارية مسجلة (De Shoah Business) على حد قول المجلة الألمانية دير شبيجل ، لا علاقة لها بأوشفيتس وإنما بمتحف في لوس أنجلوس أو واشنطن . والفعل ، لاحظت أثناء زيارتي لمتحف واشنطن أن أفواج طلبة المدارس ، الذين كانوا يذهبون إلى هناك ، كانوا يتصرفون وكأنهم في رحلة مدرسية تهدف إلى إمتاعهم!

ويعتقد الكثيرون ، بناء على المنطق والملاحظة المباشرة ، أن إنشاء متاحف الإبادة في الولايات المتحدة هو مؤ شر آخر على الهيمنة الصهيونية واليهودية . ولكن من المفارقات أننا لو تعمقنا بعض الشئ . لاكتشفنا شيئاً مدهشاً ومغايراً تماماً لما نتصور ، فمما لا شك فيه أن هذا المتحف تعبير عن قوة الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة . ولكن هل هذا يعني بالضرورة تعاطف قوة إسرائيل ؟ إن الربط الذي يقوم به العقل العربي بين النفوذ اليهودي والنفوذ الإسرائيلي هو عملية منطقية لا علاقة لها بالواقع المتعين ، وهو مثل آخر على ضرورة تجاوز المقولات الإدراكية واللفظية حينما تقوم برصد الواقع . فقد اعترضت الصحف الإسرائيلية على إقامة هذا المتحف وبقوة . فهم يذهبون إلى أنه يوجد في إسرائيل ضريح ياد فاشيم (النصب والاسم) الذي أُقيم لإحياء ذكرى ضحايا الإبادة . وقد أصبح هذا النصب المزار الأساسي الذي يتعمين على كبار الزوار زيارته حينما يذهبون إلى إسرائيل . ويرى المستوطنون الصهاينة أن إسرائيل هي المركز القومي والحضاري والمعنوي ليهود العالم الذين يُشكلون بالنسبة لها مجرد الهامش أو الأطراف ، ومن ثم لا بد أن يظل المزار الأساسي للشعب اليهودي في الوطن القومي . ولذا ، فإن إقامة متحف لإحياء ذكرى

الإبادة النازية على هذا المستوى في عاصمة الولايات المتحدة، وآخر في لوس أنجلوس، يُشكّل تحدياً لوجهة النظر الصهيونية، ويُشكّل محاولة من جانب يهود الولايات المتحدة لخلق مسافة بينهم وبين المستوطن الصهيوني ليزيدوا قوة استقلالهم، وهو ما يعنى إنكار المركزية لإسرائيل. ومن ثم، فإن متاحف الإبادة قد تكون تعبيراً عن مدى قوة الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة، ولكنها لا تُشكّل تعاضلاً للنفوذ الصهيوني وإنما تحدياً له.

المتاحف في الدولة الصهيونية:

تضم إسرائيل متاحف كثيرة لأقصى حد، فهي تضم ١٥٠٠ متحف معظمها متاحف آثار. ولكن هناك أيضاً متاحف للتاريخ والعلوم والتكنولوجيا والتاريخ الطبيعي. لكن بعض هذه المتاحف لا يعدو أن تكون غرفة صغيرة في كيبوتس عُثر فيه على بعض التماثيل أثناء زراعة الأرض. وقد كوّن موشيه ديان مجموعة كبيرة من الآثار قام بسرقتها (وقد كان مشهوراً بذلك). وبعد موته، قامت أرملته ببيعها للدولة بثلاثة ملايين شقيل، وهو ما أثار حفيظة بعض الصحف التي وصفت هذا الفعل بأنه «موت ثانٍ لديان»، إذ كان يتعين على أرملته أن تكفّر عن سيئاته بإهداء مجموعة الآثار للدولة. وقبل تناول موضوعنا، قد يكون من المفيد أن نحاول تفسير ظاهرة كثرة عدد المتاحف في إسرائيل أكثر من أى بلد بالنسبة لعدد السكان. يمكن اختزال الظاهرة في عبارة أو اثنتين، كأن نقول إن كثرة المتاحف في إسرائيل يعود إلى «ثراء الدولة الصهيونية» أو إلى «حب اليهود لتضخيم ذاتهم». ولكننا لو استخدمنا نموذجاً تحليلياً مركباً لوجدنا أن كثرة المتاحف تعود إلى عدة عناصر من بينها أن التجمّع الصهيوني تجمعُ فيفساني يضم جماعات بشرية غير متجانسة أنت كل واحدة منها تحمل حضارتها وتراثها (البولندي أو الروس أو العربى أو الإثيوبي)، وقد عبّر هذا عن نفسه في كثير من المتاحف الإثنوجرافية. كما أن كثيراً من هذه المتاحف يموكها أعضاء الجماعات اليهودية، إذ إنها بمثابة حلقة وصل بينهم وبين المستوطن الصهيوني، وهى حلقة عاطفية ليس لها أى مضمون سياسى أو دينى، ولذا فهى لا تنبّ حرجاً ولا إحساساً بازدواج الولاء. كما أن تمويل المتحف عمل ثقافى إنسانى عام تماماً مثل زراعة الشجرة، على عكس تمويل المستوطنات فى الضفة الغربية، فهذا عمل سياسى مائة فى المائة. ولذا، يُحجم يهود العالم عن تمويل المستوطنات ولكنهم لا يجدون غضاضة فى تمويل المتاحف. بل إن بعضاً ممن يدفعون التبرعات للمنظمة الصهيونية العالمية ينهون إلى ضرورة عدم استخدامهما فى أوجه سياسية، كما أن المنظمة ذاتها ترفض تمويل المستوطنات فى الضفة والقطاع، على الأقل فى سياستها العلنية.

والغارقة أن زيادة عدد المتاحف بهذا الشكل الضخم أدّى إلى الإسهام في أحد الجوانب السلبية في الاقتصاد الإسرائيلي، وهو تضخّم قطاع الخدمات على حساب القطاع الإنتاجي، الأمر الذي يزيد الاقتصاد الإسرائيلي طفيلية وهامشية.

وتوجد في إسرائيل أنواع وأصناف من المتاحف. فهناك متاحف الفنون القديمة ومتاحف الفنون الحديثة، الإسرائيلية وغير الإسرائيلية، اليهودية وغير اليهودية، وهناك أيضاً متاحف العلوم التي توجد في أى مجتمع. كما توجد متاحف عن مدينة القدس في مراحل تطورها كافة، ومتحف عن مدينة تل أبيب، ويوجد متحف يُسمى «هأرتس» (متحف الأرض) يقسم عرضاً للزجاج والسيراميك، وهو أيضاً متحف إثنوجرافي يهتم بتاريخ مدينة تل أبيب وتاريخ حروف الهجاء، وهناك قبة سماوية ملحقة به. وهذه المتاحف جميعاً تميزها الخصوصية الاستيطانية التي تميز التجمّع الصهيوني، وهذه الخصوصية تظهر أول ما تظهر في وجود عدد من المتاحف تعبّر عن التاريخ الحقيقي لفلسطين (قبل وصول المستوطنين). هناك متحف روكفلر المتخصص في آثار فلسطين، ومتحف الفلكلور الفلسطيني، ومتاحف الفنون الإسلامية والمسيحية. كما أن الطبيعة العسكرية لنشأة التجمّع الصهيوني تظهر في هذا العدد الهائل من المتاحف التي تغطي الجوانب العسكرية الاستيطانية، فهناك متحف للهاجاناه، وآخر للكيونسات، وثالث عن الجماعات السرية (العسكرية) الصهيونية قبل ١٩٤٨ وهناك متحف المستوطنات الأولى، ومتحف تاريخ الاستيطان، ومتحف الفصائل اليهودية في الحرب العالمية الأولى، كما أن هناك متاحف لهرتزل وجابوتنسكى ووايزمان. وقد تم تأسيس متحف للقوات الجوية.

متحف ياد فاشيم:

من أهم المتاحف في إسرائيل، متحف ياد فاشيم الذي تموّل إلى ما يُشبه المراز المقدّس ليهود العالم. وعجالة «ياد فاشيم» هي عبارة عبرية معناها «النصب والاسم» («إني أعطيهم في بيتي وفي أسوارى نصباً واسماً، أفضل من البنين والبنات. أعطيهم اسماً أبدياً لا ينقطع» [أشعيا ٥٦/٥])، أى أنه تم مرة أخرى إدخال الهولوكوست في دائرة التاريخ المقدس. ويقع مُركّب مباني هذا المتحف على حافة جبل تطل على قرية عين كريم. ويضم ياد فاشيم صالة الذكريات، وأرشيف الإبادة الذي يضم حوالي ٥٠ مليون وثيقة. كما يضم المتحف ما يُسمى «شارع الأتقياء بين الأغيار» الذي عُرّست فيه ٥٠٠ شجرة تكريماً لأشخاص غير يهود ضحوا بأنفسهم أو عرضوا أنفسهم للخطر لحماية اليهود. أما صالة

الأسماء، فتضم ما يُسمى «صفحات الشهادة» التي تضم حوالى ثلاثة ملايين اسم من أسماء أعضاء الجماعات اليهودية التي قضى عليها النازيون.

أما المناطق المكشوفة، فتضم تماثيل ونصباً عن الإبادة. وعلى سبيل المثال، يوجد نصب يُسمى «أوشفيتس» للمخالعة إلسا بولاك، وهو عبارة عن عمود يوحى بأنه مدخنة أفران الغاز كُتبت عليه أرقام ضحايا أوشفيتس (الضحايا اليهود فقط بطبيعة الحال). أما تمثال «عمود البطولة» للفتان الإسرائيلي بوكي شفاتر، فيحتفى بما يُسمى «المقاومة اليهودية». ومن أشهر التماثيل، تمثال نادور جيلد المسمى «نصب ضحايا معسكرات الإبادة»، وهو عبارة عن أجسام بشرية نحيفة، تُشبّه أسلاك المعسكرات الشائكة ترفع يلدا وغيرها نحو السماء. ويوجد ميدان صغير على هيئة شمعان المينورا في نهايته تمثال برتي فينك «نصب الجنود ومحاربي الجيتو والمقاومين» والذي يرمز إلى اليهود الذين أيلوا، وتأخذ المينورا شكل نجمة داود. وهناك سيف صلب ضخم متعمد في النجمة.

وبلى ذلك ما يُسمى «وادي الجماعات التي دُمّرت» نُقشت فيه أسماء خمسة آلاف جماعة يهودية في ٢٢ بلداً على بناية صخرية منحوتة في الجبل. وحوائط صالة الذكرى بُنيت من كتل ضخمة من البازلت المصقول وعلى أرضها الرماية الفيسفائية كُتبت أسماء أهم ٢٢ معسكراً للإبادة.

وهناك ما يُسمى «النور الأزلي»، كما هو الحال في المعبد اليهودي، تحت قنطرة أو عقد يحورى رماد الضحايا الذي جُمع من المعسكرات. ويدخل ضوء النهار بين الحائط والسقف، الأمر الذي يؤكد بما لا يقبل الشك أن على الزائر أن يمارس تجربة دينية ولا يحاول أن يفهم شيئاً، فالإيمان غير محاولة التفسير.

متحف إسرائيل،

وهو من أهم المتاحف على الإطلاق، وهو موجود في القدس، ويضم مجموعة من الأعمال الفنية وغير الفنية، العالية وتلك التي صُنّعت بحسبانها يهودية. وهذا المتحف ظاهرة إسرائيلية حقّة، فالبني تكلف حوالى ٥٣٠,٠٠٠,٥٠٠ دولار وصمّمه مهندسون إسرائيليون مولودون في أوروبا. وقامت الولايات المتحدة بدفع أول نصف مليون دولار أنفقت في تأسيسه، كما قام يهود الولايات المتحدة بدفع مبالغ طائلة مساهمة فيه، وقامت الحكومة الإسرائيلية بتعبير الأرض (التي سلبت بطبيعة الحال من الفلسطينيين). ومن ثمّ، فهو في تركيبه يشبه تركيب المستوطن الصهيوني، أى أنه ممول ومدعوم من الخارج،

ومقومات ولادته واستمراره لا توجد داخله. وهذا المتحف هو، في واقع الأمر، مجمع متاحف ويتكون من أربعة متاحف:

١- متحف بزايل القومي للفنون. ويضم أعمالاً فنية بعضها عالمي وبعضها صُنِّف بحسبانه يهودياً.

٢- متحف صموئيل برونتمان الإنجيلي والأثري. ويضم آثار فلسطين عبر العصور.

٣- حديقة ييلي روز للفنون التي صممها الفنان الياباني إيسامو نوجوشي. وتضم بعض أعمال النحت من القرنين التاسع عشر والعشرين.

٤- مقام (أو مزار) الكتاب، صممه الفنانان فريدريك كسلر وأرمان بلورتوسي، وتُحَفَظ فيه مخطوطات البحر الميت.

ومن الواضح أن مجمع المتاحف يجابه مشكلة هوية حقيقية، فالمتحف الأول يضم أعمالاً فنية ليست بالضرورة يهودية، كما أن تلك الأعمال التي صُنِّف بحسبانها يهودية هي أعمال صاغها فنانون يهود ولكنهم اتبعوا فيها تقاليد فنية من مختلف الحضارات. وإن كان هناك جزء يخص الفن الإسرائيلي، فإنه لابد أن يكون فناً إسرائيلياً وليس فناً يهودياً عاماً. أما المتحف الثاني، الذي يضم آثار فلسطين عبر العصور، فإنه سيتعامل مع تاريخ غير يهودي، فالوجود اليهودي في فلسطين لا يتجاوز بضع مئات من السنين بينما يمتد تاريخ فلسطين آلاف السنين. فقبل وصول العبرانيين، كان هناك الكنعانيون، كما أن الفلسطينيين وصلوا مع العبرانيين، وقبل القرن الأول الميلادي كانت العناصر غير اليهودية في فلسطين تتزايد، وكان اليهود يهاجرون منها إلى كثير من مدن البحر الأبيض المتوسط. وازداد انتشار اليهود بعد تحطيم تيتوس للهيكل، وبعد دخول فلسطين في التشكيل الحضاري البيزنطي ثم الإسلامي، بدءاً من عهد عمر بن الخطاب وحتى العهد العثماني. فأى عرض لتاريخ فلسطين سيؤكد هوية فلسطين التاريخية المركبة. وإذا كان لنا أن نؤكد مرحلة تاريخية على حساب أخرى، فإننا نعتقد أن المرحلة الإسلامية هي أهمها على الإطلاق وليست المرحلة العبرانية. فالإسلام لا يزال هو الماضي الحى، أى الماضي المستمر في الحاضر، ومعظم سكان فلسطين من المسلمين، والمعجم الحضاري السائد هو المعجم الإسلامي. ولكننا لسنا في مجال الاختيار أو الدفاع عن القضية العربية، وإنما نود فقط أن نُبين أحد جوانب الورطة التي يمكن أن تجابه من بحاول تشييد متحف «يهودي».

أما حقيقة النعت فإنها تثير قضية دينية لأن اليهودية حرمت التماثيل . كما أن مشكلة الأسلوب الفني لا بد أن تثار هنا ويعدة، إذ لا يوجد بالتأكيد نحت يهودى . ولعل الجناح اليهودى حقاً هو «مزار الكتاب» الذى يضم مخطوطات البحر الميت وخطابات بركوخبا . ومع هذا، يمكن أن تثار هنا قضيتان :

١- مخطوطات البحر الميت كُتبت فى مرحلة لم يكن الفكر الدينى اليهودى قد اكتمل فيها بعد، ولذا فإن هناك أفكاراً عديدة رفضتها اليهودية الحاخامية فيما بعد . بل ويُقال إن فرق الزهاد (الأسيين)، الذين كتبوا مخطوطات البحر الميت، هم الذين انضموا لصفوف المسيحيين . وهناك نظرية تذهب إلى أن المسيح نفسه كان عضواً فى إحدى هذه الفرق .

٢- أما بركوخبا، فقد قاد ثورة عبرانية (يهودية) ضد الرومان فشلت وأدت فى نهاية الأمر إلى تدمير البقية الباقية من الوجود اليهودى فى فلسطين . كما أن الحاخامات عارضوا ثورة بركوخبا . وهناك الآن اتجاه فى إسرائيل لإعادة تفسير ثورة بركوخبا بحسبانها ثورة هوجاء تدل على الصلف وعلى عدم فهم اللابسات الدولية . ويذهب يهوشفاط هاركائى إلى أن الإسرائيليين مصابون بمرض يُسميه هو «أعراض بركوخبا»، أى بتبنى مواقف تودى بصاحبها إلى التهلكة .

متحف الدياسورا (بيت هاتسوفوت)،

تذهب العقيدة الصهيونية إلى أن ثمة هوية قومية يهودية واحدة عالمية تضم كلاً من يهود العالم ويهود إسرائيل (فلسطين) . ولذا، لا بد من إقامة متحف يُجسد هذه الفكرة . ومن ثم، قرر المؤتمر اليهودى العالمى عام ١٩٥٩ إنشاء متحف عن يهود العالم يُقام فى إسرائيل، بحسبانها مركز يهود العالم، وذلك للتعبير عن فكرة الهوية العالمية هذه . وهنا تبنت المشكلة فى أقصى درجات حدتها، إذ اكتشف الصهاينة أن الأعمال الفنية الرفيعة التى يُقال لها يهودية موزعة على متاحف العالم، ولذا قرروا أن يكون متحفاً لا يضم أعمالاً فنية تقليدية وإنما تكون معروضاته مصنعة وتعتمد على التكنولوجيا المتقدمة، أى أن يكون متحفاً يتكون من تماثيل توضيحية وشرائح ملونة ومانورامات ومستسختات، وهو حل ولا شك ذكى . وقد قُسم المتحف حسب الموضوع : الأسرة - الجماعة - العقيدة - الثقافة . . . وهكذا، لأنه لو قُسم حسب المناطق الجغرافية أو المراحل التاريخية لاختفت الهوية اليهودية الافتراضية . ولذا، فإن تقسيمه حسب الموضوع يتزع أعضاء الجماعات من

سياقهم حتى يصبحوا يهودًا وحسب، ويشكل هام أعضاء في أسر يهودية أو جماعات يهودية يؤمنون بمقيدة يهودية واحدة ويعيشون من خلال ثقافة يهودية واحدة.

ورغم ذكاء الفكرة والمحاولة، فقد باءت للمحاولة في تصورنا بالفشل، إذ إن عدم التجانس أطل برأسه. ويضم كتاب قصة الدياسبورا صوراً لمعظم معروضات المتحف مع التعليقات. وحينما يدخل الزائر المعرض، فإنه يجد عرضاً يُسمى «وجوه من خلال الفن»، وهو عبارة عن صور وجوه يهودية من حضارات مختلفة، كل واحد منها تعبير عن نمط عرقي مختلف عن الآخر (هذا على الرغم من استبعاد اليهود الصينيين والإثيوبيين والهنود)، فصورة الحاخام من أمستردام يعينه الخضراء ثَبِين مدى اختلافه عن صورة السيدة المغربية اليهودية.

ويظهر عدم التجانس في الجزء الخاص بصور المعابد اليهودية. فمعبد التيرشول في براغ، أقدم معبد يهودي في أوروبا، هو مثّل طيب للمعمار القوطي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر (والفن القوطي فن مسيحي حتى النخاع)، ثم يليه معبد مدينة كايفنج الصينية الذي لا يختلف عن المعابد الكونفوشيوسية، ويجوارهما معبد ديورا ليوريوس الهليني، ومعبد فاس الإسلامي الطراز، ومعبد كوشين الهندي المبني على الطراز الهندي، وهكذا. وعلى أي حال، ويرغم أن التصنيف حسب الموضوع هو تصنيف بنوي يُلغى الزمان ويعد المكان، فإن المكان والزمان يؤكدان أنفسهما.

والدياسبورا تفترض أن ثمة قسراً وإرغاماً، ولكن بما له دلالة أن الاسم الرسمي للمتحف هو «بيت هاتسوفوت». وكلمة «تسوفوت» كلمة عبرية تعني «الهجرة الإرادية» أو «الهجرة الطوعية» أي «الدياسبورا الاختيارية»، بمعنى أن هؤلاء المشتتين لا يتوون العودة لأرض اليماد، وأن حالة انتشارهم حالة نهائية إذ اختاروها بحض إرادتهم. والواقع أن كل هذا يضمم رفضاً للرؤية الصهيونية التي ترى أن الدياسبورا حالة قسرية ومؤقتة، وأن اليهودي إن ترك وشأنه فإنه لابد أن يعود إلى وطنه القومي. والاختلاف هنا يَبِين مدى عمق الصراع بين يهود العالم والصهيونية. فالصهيونية ترى أن حياتهم خارج فلسطين ليست ذات قيمة وأنها مؤقتة، بينما هم يصرون على أن لحياتهم قيمة كبرى وأنها تستحق الحفاظ عليها. وقد تكون إسرائيل مركز حياتهم، الحقيقي أو المزعوم، لكن المركز لا يُلغى الأطراف. وعلى هذا، فهي «دياسبورا» مؤقتة من وجهة نظر الصهاينة، وهي «تسوفوت» دائم من وجهة نظر يهود العالم.

ملحق (١)

حول المنهج

الموضوعية المادية الاختزالية والتفسيرية المركبة

من أعقد القضايا التي يواجهها دلمسو العلوم الإنسانية بل والطبيعية قضية الموضوعية والذاتية، أى قضية علاقة الإنسان بكل تركيبته (بما يحمله من وعى ورموز وأحلام وأوهام وأفراح وأنراح) بالمادة (التي تتسم بالبساطة النسبية) وبالواقع المادى والإنسانى المحيط به. ومن ثم، فإن القضية وثيقة الصلة بتفسير الظواهر الإنسانية المختلفة، اجتماعية كانت أم اقتصادية أم سياسية.

الإنسان والمادة:

تطلق هذه الدراسة، وكذلك دراساتى الأخرى، من الإيمان بأن ثمة فارقاً جوهرياً كیفياً بين الإنسان والطبيعة. والطبيعة، فى تصور الماديين، هى نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحد مغلق مكثف بذاته، توجد مقوماته وحركته داخله، ويحوى داخله ما يلزم لفهمه، نظام لا يشير إلى أى هدف أو غرض خارجه. وهو نظام ضرورى كلى شامل تنضوى تحته كل الأشياء. والتفكير الذى يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان يستوعبه فيها ويختزلها إلى قوانينها ويخضعها إلى حتمياتها بحيث يصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ منها ومنفصلاً نسبياً عما حوله، ويختفى ككيان مركب متجاوز للطبيعة والمادة له قوانينه الإنسانية الخاصة، أى أن الحيز الإنسانى يختفى ويتلعه الحيز المادى، وبدلاً من ثنائية الإنسانى والطبيعى تظهر الواحدة الطبيعية/ المادية.

لكن صفات الطبيعة التى سقناها هى ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفى. لذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحمل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة للأخرى لتصبحا (الطبيعة/ المادة)، وذلك لكى تفك شفرة الخطأ الفلسفى الذى يستند إلى فكرة

الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وتدرك أبعاده المعرفية المادية. وقد فك هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة». وهو قد تبع في ذلك كلا من داروين ونيشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية!

ويمكن القول إن الظاهرة الطبيعية مكونة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصرها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية التي تدخل في تكوينها عناصر مادية ونفسية وراثية وثقافية، ولذا فإننا إن درسنا ظاهرة طبيعية دراسة متعينة كان بوسعنا أن نحدد علة (أو علل) ظهورها على عكس الظاهرة الإنسانية التي يصعب حصر كل أسبابها. ويلاحظ أن الظواهر الطبيعية تطرد على غرار واحد بغير استثناء، أما الظاهرة الإنسانية فلا يمكن أن تطرد بنفس الطريقة، فكل جماعة بشرية تختلف في كثير من النواحي عن الجماعات البشرية الأخرى، كما أن كل عضو في جماعة عادة ما يكون متفرداً في بعض النواحي عن بقية أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها، ولذا فإننا لا يمكن أن نحدد قانوناً اجتماعياً واحداً يتجاوز الزمان والمكان.

والظاهرة الطبيعية تتسم بأنها لا تملك إرادة حرة ولا وعياً ولا ذاكرة، وهي صفات من صميم إنسانية الإنسان. كما أن الظواهر الطبيعية لا تتأثر بالتجارب التي تجري عليها، أما الإنسان، إن أخضع لتجربة معملية، فإنه سيتصرف بطريقة تختلف تماماً عن سلوكه العادي في حياته اليومية: فالإنسان يملك وعياً بنفسه وبما يدور حوله. ولعل هذا يجعلنا نأخذ موقفاً محايداً من الظاهرة الطبيعية - وهو أمر مستحيل في علاقتنا بالظاهرة الإنسانية. ويلاحظ أن معدل التحول في الظواهر الطبيعية يكاد يكون متعدياً ويتم وفق نظام كوني، أما معدل التحول في الظاهرة الإنسانية فهو أسرع بكثير، ولذا فإن الإنسان كائن له تاريخ، وهو تاريخ ثرى متنوع. ويتم مظهر الظاهرة الطبيعية عن مخبرها، فهي لا باطن لها (على الأقل حسب حدود إدراكنا الإنساني)، أما الإنسان فظاهرة لا مشاكل باطنه.

لكل هذا يمكن دراسة الظاهرة الطبيعية يردّها إلى عناصرها (الطبيعة/ المادية) الأولية. أما الإنسان فلا يمكن رده إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا تفسيره تفسيراً كاملاً، ولا يمكن وصله بطريقة غمطية اختزالية، بل ولا بد أن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً بالنسبة له: إن عالم الإنسان عالم مركب، مخفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (والأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان، ومن ثم فإننا نجد أن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي ومستقل عنه. وعلى الرغم من أن الإنسان

يوجد في الطبيعة، فإنه ليس جزءاً عضوياً فيها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادراً على تجاوزها وتجاوز قوايتها الحتمية، وصولاً إلى رحابة الإنسانية وتركيباتها (وهذا هو مصدر ثنائية الإنسانى والطبيعى التى تسم كل الأنساق المعرفية الدينية والإنسانية الهيومانية (humanistic).

وقد يكون من المفيد فى محاولتنا للتمييز بين الإنسان والطبيعة/المادة أن نغيّر بين المركب والبسيط. والمركب هو الذى يشتمل على عناصر كثيرة متشابهة، ويقابله «البسيط»، وهو الذى يشتمل على عنصر واحد أو عدة عناصر غير متشابهة. ونحن نغيّر أيضاً بين «التجاوز والتعالى» من جهة و«الحلول والكمون» من جهة أخرى، و«التجاوز» ومثله «التعالى» يعنى أن يرقى الإنسان ويتعالى على حدوده الطبيعية والمادية وإن ظل داخلها. ويمكن أن يطبق هذا المفهوم على الإله فنقول إن الإله «يتجاوز» كل حدود الزمان والمكان، فهو متّزّه عنهما وعن عالم الطبيعة/المادة وعن الإنسان. و«الكمون» و«الحلول» فى تصورنا هو على عكس التجاوز والتعالى، أن توجد داخل الطبيعة/المادة القوانين المحركة لها، فهى قوانين حالة وكامنة فيها ولا يمكن لأى كائن تجاوزها، كما أن الإله فى الإطار الحلولى الكمونى يحل فى مخلوقاته ويتحد بها.

وعلى ذلك، فإن هناك رؤيتين للإنسان: واحدة تراه بحسبانه إنساناً طبيعياً (مادياً) أى جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، يرد إليها ويخضع لقوانينها الحالية والكامنة فيها، ومن ثمّ فهو كائن يتسم بالبساطة البالغة، وهذا هو الإنسان الطبيعى/المادى. وهو ليس ظاهرة تاريخية حضارية متميزة، ففضاؤه هو الفضاء الطبيعى/المادى، وحدوده هى حدود الطبيعة/المادة. ويُعرّف هذا الإنسان فى إطار مقولات طبيعية/مادية ويمكن أن يرد إليها: وظائفه البيولوجية (الهضم-التناسل-اللفة الجنسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة فى البقاء المادى-القوة والضعف-الرغبة فى الثروة-المنفعة المادية)، والثيرات العصبية المباشرة (البيئة المادية-غده-جهازه العصبى). فهو يعيش حسب قوانين الطبيعة/المادة، ملتحم عضوياً بها، لا توجد مسافة بينه وبينها، يبرى عليه ما يبرى على الظواهر الطبيعية من قوانين. يخضع لخصائص القانون الطبيعى/المادى ويتحرك مع حركة المادة لا يتجاوزها. ويمكن أن نصيف هنا أن ثمة رؤية أخرى ترى الإنسان بوصفه كائناً روحانياً وحسب. ويرغم اختلاف هذه الرؤية الروحية عن الرؤية المادية، فإنهما يشتركان فى اختزاليهما وواحديتهما، فكلاهما يرد الإنسان إلى عنصر واحد، (روحياً كان أم مادياً)، وسنركز فى دراستنا على الرؤية الطبيعية/المادية للإنسان.

وثمة رؤية ثانية (ولم نقل ثالثة لأننا صنفنا الرؤيتين السابقتين على أنهما رؤية واحدة)، تنظر إلى الإنسان بحبائه جزءاً يتجزأ من الطبيعة/ المادة، فهو جزء منها ولكنه في ذات الوقت منفصل عنها. وهو ولا شك مكون من جسد طبيعي/ مادي خاضع لقوانين الحركة والمادة، ولكنه في ذات الوقت يحوى الأسرار واللامحدود والمجهول والغيب، ولذا يشابك داخله للحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والبراني مع الجواني، والسبب مع النتيجة، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب. ولا يمكن أن يُرد مثل هذا الإنسان إلى عالم الطبيعة/ المادة، كما لا يمكن أن يُختزل إلى صيغ مادية واحدية بسيطة (ولا إلى صيغ روحية واحدية بسيطة)، فهو جزء من الطبيعة/ المادة لكنه قادر على تجاوزها، إذ إن ثمة مسافة تفصل بينه وبينها، وهو كائن حر مسئول، كائن حضارى تاريخى يعيش داخل كل من الطبيعة والتاريخ، جوهره الإنسانى مختلف عن الطبيعة/ المادة (ولذا نسميه «الإنسان الإنسان» أو «الإنسان الريانى»)، فهو قادر على تجاوز الطبيعة.

والإنسان/ الإنسان، لأنه ليس ظاهرة طبيعية/ مادية بسيطة، لا يدرك واقعه بشكل حسيّ ماديّ مباشر، إلا في حالات نادرة تنسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل في عينه جسم صلب. فهو ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية التي يمكن أن يُرد لها في كليتها (كما يزعم اللاديون)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوتان ميكانيكا أو البيولوجيا (كما يرى بعض السلوكيين). فعقله ليس مجرد مخ طبيعيّ/ ماديّ، صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، تعكس الواقع المادى كله ومحفافيره وكأنها آلة فوتوغرافية، بل عقل يقى ويستبعد ويهشم ويركز، وهو مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة في الوعي واللاوعي، ولذا فهو عقل مبدع له مقدرة توليدية.

وحينما يسلك الإنسان، فإنه لا يسلك بوصفه رد فعل للواقع المادى بشكل مباشر شأنه في هذا شأن أى كائن طبيعيّ، وإنما بوصفه رد فعل للواقع كما يدركه هو بكل تركيبته، ومن خلال عقله المبدع الذى يتفاعل ويقيم، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراس وأتراس، أو أشواق ومعان، أو رموز وذكريات، ومن خلال المنظومات الأخلاقية والرمزية التى تمحله مجال الرؤية، فكل هذه العمليات المركبة هى التى تمنح الإنسان ذاتيته وخصوصيته، وتمنح كل فرد فرادته، حتى يصبح من الصعب أن يتم التنبؤ بسلوكه من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة.

الموضوعية (المادية التلقية)،

بعد هذا التمييز الأساسي بين الإنسان والطبيعة/المادة، نتقل الآن إلى مشكلة التفسير. لاحظنا أن الظاهرة الإنسانية ظاهرة مركبة لدرجة عالية، ولا يمكن ردها إلى قانون مجرد عام، كما لا يمكن رصدها كما ترصد الكائنات الطبيعية/المادية. ومع هذا، يتصور بعض الباحثين أننا يمكننا أن نرصد الواقع الإنساني مثلما نرصد الواقع الطبيعي/المادي. لكن الأمر غير ذلك. فالإنسان إن رأى قطعة من الحجر تسقط أمامه، فإنه يسرى حجراً وحسب، ولن تتحرك مشاعره، بل وسيحاول تحاشيه إن كان متجهاً نحوه. ولكن نفس الشخص إن رأى طفلاً يسقط، فهل سيأخذ الموقف للحايد نفسه ويقف متفرجاً، أم أن الأمر سيكون جد مختلف؟ وإن كب باحث دراسة عن قطع من النعم وأخرى عن مجموعة من الأطفال فى إحدى رياض الأطفال فهل يمكن أن يتبع نفس النهج ونفس المصطلح والأسلوب؟!

للإجابة عن هذه الأسئلة، لابد أن نتناول التضمينات الفلسفية للموقف الموضوعي للحايد (أو الذى يدعى الحياد) الذى يتصور أنه يمكن رصد الظواهر الإنسانية مثلما ترصد الظواهر الطبيعية/المادية (ولنسم هذا الموقف «الموضوعية المادية التلقية»). الواقع أن هذا النوع من الموضوعية ينطلق من تصور أن العقل السليم إن هو إلا صفحة [مادية] بيضاء أو سطح شمعى سلبى بسيط محايد، فهو كالألة تنطبع عليه المعطيات والدرجات الحسية وتتراكم، وأن هذا العقل السليم يرصد بحياد شديد دون أن يشوه أو يغير أو يعدل أو يبدل. ومن هذا المنظور الموضوعي المادي، فإن الواقع نفسه واقع بسيط، وثمة قانون مجرد عام يسرى على الظواهر الطبيعية وعلى الظواهر الإنسانية وعلى جسد الإنسان وعقله. والحقائق، كل الحقائق، عقلية وحسية وقابلة للرصد الموضوعي فى كل جوانبها وأبعادها. وهذه الحقائق ترتبط من تلقاء نفسها داخل عقل الإنسان حسب قوانين الترابط (الآلية) الطبيعية (المادية)!

كل هذا يعنى أن إدراكى لا يختلف عن إدراك الآخر، وأن ما أدركه يتفق مع ما يدركه الآخرون، وأن الإفصاح عن هذا الإدراك أمر بسيط، وأن المعرفة هى مراكمة الحقائق، وأن عملية التراكم هذه ستؤدى إلى التوصل إلى معرفة موضوعية عالية خالية من التحيزات تنطبق على كل الظواهر الإنسانية فى كل زمان ومكان. ودراسة الظواهر فى إطار الموضوعية (المادية التلقية) تأخذ شكل دراسة موضوعات لا إشكاليات، والصفات السامة المطلوب توافرها فى الأطروحات التحليلية هى: البساطة - الوضوح - الدقة - التجرد - الانفصال عن القيمة.

وكل هذا يعنى أن الموقف الموضوعى (المادى التلقى) يتطلب تجرّد الباحث من ذاتيته وخصوصيته الحضارية بل والإنسانية، ومن عواطفه وحواسه وذكريته وحسه الخلقى وكنيته الإنسانية، بحيث يمكن أن يسجل ويصف بحياد شديد، وأن يدرس الواقع جزءاً جزءاً. فالواقع مكوّن من مضامين، والمضامين مكوّنة من وحدات بسيطة مستقلة (وليس مجموعة من العلاقات التشابكة). بل إن الموضوعية المادية المتلقية تلغى فكرة الغاية والقصد والهدف، فهي أفكار مرتبطة بالظاهرة الإنسانية وحدها، فالطبيعة (كما نرصدها) لا تعرف لا الغاية ولا القصد ولا الهدف. ولأن الموضوعية المادية المتلقية تؤكد فكرة المشترك بين الإنسان والطبيعة، فإنها تفضل الدقة الكمية التي يمكن استخدامها في دراسة كل من الإنسان والطبيعة، ولذا فهي تستبعد بقدر الإمكان عناصر الإبهام وعدم التحدد.

وانطلاقاً من مثل هذه التصورات، تم الحديث عن حيادية العلم، وعن وحدة العلوم (أى أنه لا يوجد فارق حقيقى بين مناهج العلوم الطبيعية التي تدرس الظواهر الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية التي تدرس الظواهر الإنسانية). وأصبحت الموضوعية المادية المتلقية، بالتدرج، الموضوعية الفوتوغرافية بل البيغرافية، فتم تمرير التحيزات المختلفة بحسبانها رؤيات محايدة عالية، وتم هدم الإبداع والخصوصية والهوية، وفي نهاية الأمر تم استبعاد الفاعل الإنسانى.

التبعية الإدراكية

وقد سقط الخطاب التحليلى العربى فى تحليله للظواهر فى الموضوعية المادية المتلقية، وبالتالي أسقط بعد الإدراك من حياجه وأسقط معه خصوصية الظواهر التي يدرسها فسقط فى التعميم وتلقى المقولات الإدراكية والتحليلية الجاهزة، ولذا فإن رصدنا للظواهر المختلفة لا يعدو أن يكون تلقياً وتقبلاً ما هو قائم، وهكذا، فإننا نجد أن كثيراً من الدراسات تقوم بتوثيق ما نعرف مسبقاً دون أى تعميق لرؤيتنا أو إضافة لإدراكنا.

وقد أدّى هذا إلى ما سماه أحد علماء الاجتماع الغربيين «إمبريالية المقولات» أى أن تقوم إحدى القوى بتحديد النماذج المعرفية والمقولات التحليلية الأساسية بطريقة تعكس إدراكها للواقع وتخدم مصالحها وتستبعد إدراك الآخرين وتهمل مصالحهم. ويبدو أننا نخضع تماماً لإمبريالية المقولات الغربية وأنها سقطن بشكل شبه كامل فى التبعية الإدراكية. فقد تلقينا المعلومات من الغرب ومعها نماذجها المعرفية ومقولاته التحليلية الكامنة. وتتضح تبعيتنا الإدراكية حينما نتحدث عن الحضارة الغربية وحينما نتحاور بشأنها وتتخذ مواقف

معها أو ضدها، إذ إننا عادةً ما نفعل ذلك بناءً على المعطيات التي تسمح لنا هذه الحضارة بالاطلاع عليها داخل أطر جاهزة ونماذج معرفية مسبقة أعدتها مفكرون غربيون، فنطرح نفس الأسئلة التي يطرحونها هم عن حضارتهم ومن منظورهم، أى أننا ندرك الحضارة الغربية لا بشكل مباشر وإنما كما يشاء لنا أصحابها إدراكها. بل إننا بدأنا ننظر إلى أنفسنا من خلال المقولات التحليلية لعالم الغرب ونماذجه الإدراكية. ولذا، فقد بدأ الإنسان العربى يرى نفسه متخلفاً مهما بذل من جهد ومهما أنتج من روائع، وبدأ يحكم على نفسه بالهزيمة فى المعركة قبل دخولها. والواقع أن التبعية الإدراكية ليست تبعية اقتصادية وحسب (وإن كانت تترجم نفسها إلى ذلك)، وإنما هى بالأساس تبعية عميقة كامنة تتغلغل فى أسلوب الحياة (بما فى ذلك النشاط الاقتصادى) وفى رؤية الذات ورؤية الآخر.

ولنبدأ برؤية الآخر، ضاربين مثلاً على ما نقول من الثورة الفرنسية التى يعرف معظمنا أحداثها ابتداءً من اجتماع ملعب التنس وانتهاء بحروب الثورة الفرنسية وظهور نابليون. نحن نعرف كل هذه الأحداث تمام المعرفة، ولكن ماذا عن فاندى Vendec؟ بل ما هى فاندى هذه؟ يجب على أن أتغلب بشيء من الشجاعة وأعترف إننى لم أكن قد سمعت عنها من قبل إلى أن قامت معركة فى فرنسا بين بعض مؤرخى الثورة الفرنسية بشأنها، فعرفت أنها ثورة اندلعت فى غربى فرنسا (١٧٩٢ - ١٧٩٣)، وقد أشار لها أحد المراجع بأنها «ثورة مضادة» قضت عليها قوات الثورة بوحشية بالغة، حتى إن المؤرخ الفرنسى بير شونو (الأستاذ فى السوربون) قال: «إن قوات الثورة الفرنسية لم تكن تحاول إخماد التمرد وحسب، بل وقامت بعملية إبادة (هولوكوست) كانت فى فظاعة الإبادة النازية وأكثر فاعلية منه». وقال وسترمان، جنرال الثورة الفرنسية، الذى أخمد التمرد: «لقد دست على الأطفال بسنابك خيلى وذبحت النساء حتى لا يلدن أى متعرد بعد ذلك». ويجب أن نتذكر أن هذه هى كلمات ممثل ثورة الحرية والإخاء والمساواة التى أرسلت بقواتها الاستعمارية إلى مصر والشرق.

قد يقول البعض إن كل هذا فى سبيل «التقدم»، لكن بعض المؤرخين يذهبون الآن إلى أن الثورة الفرنسية أبطأت عملية تحديث فرنسا التى كانت قد بدأت تحت حكم الملكية المطلقة، وأنها من ثم أعطت إنجلترا الفرصة لتصبح القوة الصناعية الكبرى فى القرن التاسع عشر. وأعترف أننى لا يمكننى الأخذ برأى هذا الفريق أو ذلك، وبالذات بخصوص فاندى التى لا أعرف عنها الكثير، أو بخصوص التطور الاقتصادى فى أوروبا،

فالذي أعرفه عن هذا الموضوع هو أحداث بعينها تعبر عن رؤية محددة للثورة الفرنسية تناقلها المراجع الغربية والمراجع العربية التي تنقل عنها (فالأحداث التي تتحدث هذه الرؤية يتم استبعادها تماماً أو يتم تهيشها).

ونحن، في الواقع، حينما نطرح أسئلة بخصوص أى ظاهرة، فإننا لا نطرحها من وجهة نظرنا وإنما ننساق دائماً وراء تلك الأسئلة التي يطرحها الغرب والتي تلقيناها منه بموضوعة متلقية بالغة، وهي أسئلة تعبر عن رؤيته ومصالحه. ولتأخذ، على سبيل المثال، قضية الأسرة، وهي قضية أصبحت لا تعنى الإنسان الغربي كثيراً بعد أن تصاعدت معدلات التحديث والعلمنة وتآكل نظام الزواج والأسرة وقيل تماماً هذه الحقيقة بوصفها نتيجة حتمية «للتقدم». ولهذا لا تسأل كتب التاريخ الغربية عن عدد الأطفال غير الشرعيين في فرنسا بعد اندلاع الثورة الفرنسية، ولا عما حدث لنسبة العلال. هل ارتفعت أم انخفضت أم ظلت على ما هي عليه؟ ولكن أليس من الواجب علينا، ونحن على عتبات هذا المستقبل العقلاني المادي الحديث الذي يُشير به بعض كبار مفكرينا، أن نسأل مثل هذه الأسئلة حتى نعرف بطريقة «علمية» شاملة ومركبة أحداث الثورة لا بحسبانها مجرد وقائع وإحصاءات برانية وإنما بوصفها حقائق جوائية تركت أثراً عميقاً على الإنسان؟ ولقد فتشت عن الإجابة وعرفت أنه بعد اندلاع الثورة بثلاثة أعوام زادت حالات الطلاق زيادة ملحوظة، كما أن عدد الأطفال غير الشرعيين زاد زيادة هائلة.

وقد دأبت على إثارة الشكوك بخصوص قضية «إعلان حقوق الإنسان»، لا لأنني معاد لهذه الحقوق أو رافض لها وإنما لأنني أدرك أنها قاصرة إلى حد ما، ولأن هذا الإعلان جعل الفرد المتعزل البسيط (الإنسان الطبيعي البورجوازي) نقطة البدء والانطلاق. وأقترح بدلاً من ذلك «إعلان حقوق الأسرة» (الأسرة بحسبانها وحدة اجتماعية أساسية مركبة). ولعل الحقائق الخاصة بالأطفال غير الشرعيين بعد الثورة الفرنسية (وفي أوروبا منذ ذلك التاريخ، وفي كل العالم بعد ذلك) قد تُعطي شيئاً من التبرير للمفهوم الذي أطرحه. فمن الواضح أن حقوق الإنسان لا تتضمن الأطفال الذين لم يولدوا بعد والأطفال غير الشرعيين هم نتاج ذكر وأنثى استمتعاً «بحقوق الإنسان الفرد» وحرياته (كما حددها الغرب) في لحظات لم يفكرا في أثنائها في حقوق الأطفال. ولا يمكن أن نصدر إعلان حقوق الإنسان ثم نحاول الآن إصدار إعلان تكميلي بحقوق المرأة ثم نصدر إعلاناً ثالثاً لحقوق الأطفال وهكذا. إن هذه العملية غير عقلانية بالمرّة لأنها أهملت في البداية الوحدة التحليلية الاجتماعية الحقيقية الواحدة، وهي أن

الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً يتنى إلى أسرة ومجتمع، وأحلت محله الإنسان بوصفه ذرة منعزلة، كائناً مكتسفاً بذاته (وكأنه وحش الغابة) لا وجود له إلا فى ذهن روسو وهولباخ وفولتير وغيرهم من مفكرى عصر العقل والاستنارة البورجوازيين.

وتظهر النجبة الإدراكية بصورة فكاهية فى تحديد مؤشرات التقدم والتخلف. فعلى سبيل المثال، حتى بداية السبعينيات (قبل اندلاع ثورة البيئة)، كان استخدام المييدات والأسمدة الصناعية يُعدُّ من مؤشرات التقدم. وقد قبلنا هذا ساعتها وكنا نحاسب أنفسنا على هذا الأساس، إلى أن اكتشف الغرب أن هذا التقدم يؤدى إلى السرطان وتدمير التربة، فأصبح استخدام المييدات والأسمدة الصناعية من مؤشرات التخلف. وقد أصبح استخدام التليفونات والسيارات ودرجة التنقل من مؤشرات التقدم (دون حساب تكلفتها كما حدث مع المييدات). وقد ضرب الأستاذ عادل حسين -رحمه الله- مثلاً طريفاً على النجبة الإدراكية فى مجال مؤشرات التقدم، فأشار إلى أن بعض «العلماء» يتبنون استخدام الكرسي مؤشراً على التقدم والتخلف، فمن استخدمه كان متقدماً ومن لم يستخدمه كان متخلفاً. ثم يشير بعد ذلك إلى حقيقة فى غاية الأهمية، وهى أن الكرسي جزء من التشكيل الحضارى الغربى استخدمه الغربيون حينما كانوا فى أدنى مراحل تخلفهم وكان بعضهم لا يزال يضحى بالقرابين البشرية (فى أجزاء من أوربا مثل البلاد السلافية). وقد استخدم الغربيون الكرسي لا لتقدم أحرزوه وإنما لسبب مادى وجيه للغاية وهو برودة الأرض، ولعلمهم كانوا يقدمون الضحايا البشرية جلوساً على الكراسى! وهناك شعوب أخرى، مثل اليابانيين والعرب، لم يستخدموه وهم فى أقصى تقدمهم. ولا يمكن الزعم مثلاً بأننا أصبحنا الآن أكثر تقدماً من عرب العصر العباسى الأول (وقد كانوا يفتشون الأرض) لأننا نجلس على الكراسى من طراز لويس السادس عشر أو حتى الخامس عشر، كما لا يمكن أن نزع مثلاً أن وكيل وزارة الصناعة فى بلادنا أكثر تقدماً من مدير شركة «سونى» اليابانية لأن الأول يعود إلى منزله ويجلس على كرسي بينما يعود الثانى فيخلع رداءه الأوربى ويرتدى رداءه اليابانى التقليدى ويجلس على الحصير ويستريح! لقد تحول الكرسي إلى مؤشر للتقدم بسبب انكسارنا من الداخل وتبعيةنا الإدراكية. وقد سمعت مرة بحثاً لأحد جهابذة علم الاجتماع المصرى استخدم «عدد ساعات الاستماع للموسيقى السيمفونية» معياراً للتقدم والتخلف -وياً له من معيار هزلئ سخيف يؤدى إلى نتائج عنصرية كريهة، إنه يشبه من بعض الوجوه عالماً غريباً حكم على فنون بلده بالتخلف لأنها لا تنضم فى الخط Calligraphy، ولأن المبانى العامة فيها لا ترتينها مآثرات مكتوبة بخط جميل. والواقع أن الخط فن مقصور على الحضارات الشرقية، وقد وصل هذا الفن

إلى قمة ازدهاره عند العرب والمسلمين لأسباب دينية وحضارية خاصة بهم وحدهم، وبالتالي فهو لا يصلح معياراً عالمياً لقياس التقدم والتخلف.

الشيء نفسه ينطبق على كثير من الأفكار والنظريات التي ترد لنا من الغرب، إذ نحن نتلقاها في سلبية موضوعية مذهلة ونقوم بتطبيقها على أنفسنا بكفاءة شديدة دون أن ندرس شيئاً عن جذورها أو نعرف شيئاً من خصوصيتها الغربية، ودون أن نعرف إلا القليل عن تضميناتها الفلسفية، فنحن نقل ما يُراد لنا نقله داخل الأطر القائمة الجاهزة. ولناخذ فرويد كمثال. قام الباحثون العرب بنقل كثير من أفكاره وترجمة أعماله بدرجات متفاوتة من البراعة والدقة، ويمكن للإنسان العربي الآن أن يحيط إحاطة كافية بفكره وأعماله من خلال المكتبة العربية. ولكنك إن طالعت هذه الكتب العربية، لن تجد أيّاً منها يتحدث مثلاً عن الخلفية الاجتماعية والإثنية لفرويد الذي عاش في فيينا في القرنين التاسع عشر والعشرين: هل كان للمجتمع الذي يعيش فيه فرويد والذي زوده بالقيم مجتمعاً متماسكاً صحيحاً أم كان مجتمعاً متأكلاً غير متماسك (حتى لا نستخدم مصطلحات أخلاقية مثل «منحل» أو «مريض» فشير بذلك ضدنا حفيظة «العلماء» الذين يفضلون لغة علمية محايدة)؟ الواقع أن فيينا كانت قبل الحرب العالمية الأولى من أكثر المجتمعات عنصرية في أوروبا وقد ازدهرت فيها الأحزاب ذات التوجه العنصري. وعما له دلالة أن أكثر الكتب شيوعاً في أوروبا في هذه الفترة كانت الكتب العنصرية، وهذا أمر متطقي، فهذه هي مرحلة الامبريالية وتقسيم العالم التي شاعت إبانها الفلسفات الداروينية والنيشوية والتي أعلنت أن الخالق قد انسحب من الكون أو حل فيه ثم مات (حسب رأى نيشه المعلن ورأى داروين الكامن ورأى معظم فلاسفة عصر التحديث والتصنيع). ويبدو أن مجتمع فيينا كان متمركزاً بشكل متطرف وغير عادي حول فكرة اللغة. ويُلاحظ انتشار الأمراض السرية بين أعضاء النخبة في أوروبا في تلك الفترة (وعما له دلالة أن كلاً من نيشه فيلسوف العدمية والعنصرية والنازية، وهرتزل فيلسوف العنصرية الصهيونية، كانا مصابين بمرض سرى عجّل بوفاتها). ولا يوجد عندي في الواقع إحصاءات اجتماعية عن أعضاء الجماعة اليهودية التي كان فرويد يتسمى إليها. ولعلنا لو عرفنا بعض الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والحضارية في خلفية فرويد لأمكننا أن نكتشف ملامح جديدة في فكره ربما تكون خافية علينا، ولأمكننا أن نطرح أسئلة مختلفة عن تلك التي يطرحها العلماء الغربيون الذين يعيشون تحت نفس الظروف.

وماذا عن القباله اللوربانية وميراث فرويد اليهودي؟ إن بحثت في المكتبة العربية فلن

تجد كتاباً جاداً واحداً في هذا الموضوع إلا كتاب الدكتور صبرى جرجس التراث اليهودي الصهيوني والفكر الدينى (وهو كتاب قام بتأليفه عالم معروف يُشار إليه بالبنان ومع هذا يتم تجاهله تماماً من قبل المتخصصين). ويبدو أن القبّالاء اللورانية هذه تشكّل إطاراً معرفياً لأفكار فرويد وكافكا والفلسفة التفكيكية (وقد وُصفت هذه القبّالاء بأنها تؤله الجنس ونجس الإله). ولعل من المفيد أن نعرف علاقة القبّالاء اللورانية بالغتوصية التى يتواتر ذكرها الآن فى الكتابات الدينية والفلسفية والأدبية وكأننا فى القرن الأول الميلادى. واعتقد أنه من الصعب فهم التحديث والحداثة وما بعد الحداثة دون فهم كامل للقبّالاء (اليهودية ثم المسيحية).

فى الآونة الأخيرة ثارت زويدة بنوية ثم أخرى تفكيكية. . كما بدأت تتور زويدة ما بعد التفكيكية وما بعد الحداثة وما بعد ذلك! فهل حاول أحد من يعرض هذا الفكر الأدبى والفلسفى أن يبيّن علاقته بمدارس تفسير التوراة عند اليهود؟ يحدثنا رولان بارت عن «لغة النص» وهى لغة ذات طابع جنسى (ولذا يتلاعب هذا «الفيلسوف» بكلمات مثل «نصى» «تكتسوال Textual» و«جنسى» «سيكسوال Sexual» ولترجمهما «جنسى» حتى يمكننا أن نلعب نحن أيضاً). فهل يعرف أحد من تحدثوا عن لغة النص هذه أن هذا مفهوم قديم عند المفسرين اليهود للتوراة، وأن إحدى مدارس التفسير (المتأثرة بالقبّالاء اللورانية) تشبّه التوراة بامرأة عارية تقف خلف حجب يساقط الواحد منها تلو الآخر إلى أن نصل إلى أعظم مستويات القراءة الذى يشبّه بالجماع الجنسى؟ وإذا كنا نتحدث عن التفكيكية واللذة، فهل لكل هذا علاقة بتآكل فكرة المعنى فى الحضارة الغربية؟ هل التفكيكية هى الأخرى تعبير عن تزايد معدلات العلمنة؟ هذه هى بعض الأسئلة التى كان يجدر بمن يفتلون الفكر اليسوى والتفكيكى وغيره من الأفكار أن يطرحوها بدلاً من نقل الأفكار وكأنها حقائق مطلقة ظهرت كاملة دون مقدمات أو أسباب فيزيدون من تبعيتها الإدراكية بدلاً من أن يزيدونا معرفة وحكمة.

وتظهر التبعية الإدراكية الناجمة عن الموضوعية المادية المتلقية فى الخطاب السياسى العربى والمصطلحات التى يستخدمها المحللون، فمن الواضح أننا نفتشل دائماً فى أن نسمى الأشياء ونترك الآخر يصنّفها ويسمّيها لنا، لكن من يُسمى شيئاً يصنّفه ويضعه داخل خريطة إدراكية كبرى تتبع من إدراكه ومصالحه. على سبيل المثال، حينما نكتب تاريخ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فى العالم، فإننا نتحدث عادة عن «المسألة الشرقية» وعن «رجل أوروبا المريض» مما يجعلنا ننظر إلى الدولة العثمانية (التي

كانت، برغم ضعفها واستبدادها، تحمى شعوبها من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره) فنتظر إليها بحبائها «رجلاً مريضاً» وحسب، وننسى «رجل أوربا النهم المقتصر»، أى الإمبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان إفريقيا آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعداداً هائلة من سكان الأمريكتين الأصليين، ويعد أن أبادت سكان أستراليا ونيوزيلندا، والتي كانت تقوم باستعباد سكان آسيا وتخوض حرباً لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم في ريعه! نسى هذا الرجل النهم الذى دس السم في طعام الرجل المريض، كما نسى أنه لو ترك الرجل المريض وشأنه فلربما شفاه الله وعافاه على يد «رجل مصر الفتى». ولكنه النموذج الإدراكي المستورد من الغرب بموضوعية مادية بالغة والذي يجعلنا ننظر إلى أنفسنا وتاريخنا من خلال عيون غريبة!!

ومن أكثر الأمثلة دلالة على فشلنا في تسمية الأشياء وإدراكها من منظورنا «نحن»، لا من منظورهم «هم»، تسميتنا للمستوطنين الصحابة. فنحن نسميهم «الرواد»، ويتغلسف بعضها من يعرفون العبرية ويقولون «الحالوتسيم» أى «الرواد» وال «الحالوتسيوت» أى «الريادة». وهكذا تتوارى الحقيقة، ويضيع التلقى العربى فى محاولة نطق كلمة أعجمية مخارجها الصوتية غريبة عليه. كما أن كلمة «الرواد» تحمل فخامة غير عادية وإبهارات إيجابية، فالرائد دائماً فى المقدمة يرتاد الصعب والمجهول. نقول هذا ونحن نعرف فيما بيننا وبين أنفسنا أنهم مختصمون لأرضنا وأنهم استولوا عليها بقوة السلاح الغربى لا بسلاحهم هم، ويدعم من العالم الاستعمارى لا بجهودهم الذاتية. أما الفلاحون الفلسطينيون، فى أواخر القرن الماضى، فكانوا ينظرون إلى هؤلاء الرواد/الحالوتسيم ويسمونهم «المكروب» نسبة إلى موسكو «مسكفا» أو «مسكبا» وهى تعنى عندهم الأجانب أو الدخلاء. وبالحالوتسيم تسمية بسيطة دالة تصل إلى لب الظاهرة كما نخبرها نحن لا كما سماها صاحبها الذى أراد إخفاءها وتعميتها!

وتظهر سخافتنا غير العادية فى قولنا «معاداة السامية» وهى ترجمة للعبارة الغربية anti-Semitism، وهى عبارة بلهاء تعادل بين اليهود والساميين وتقرن بينهما، مع أن العبرانيين القدامى لم يشكلوا سوى خلية حضارية صغيرة تابعة بشكل يكاد يكون كاملاً لتشكيلات السامية الكبرى، مثل تشكيلات البابليين والآشوريين والآراميين، وهى التى ورثها التشكيل العربى/ الإسلامى. وتُعد اللغة العربية أهم اللغات السامية على الإطلاق حسب رأى علماء اللغات السامية، فلو صح استخدام المصطلح للإشارة إلى أحد فئاتها يجب أن يشير لنا نحن العرب. ولكن الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر لم تكن قد

وصلت إلى هذا المستوى المعرفى بعد، ولهم عذرهم فالمعرفة لا تأتي دفعة واحدة. كما أن الفكر المتصرى الغربى للمعادي لليهود كان يحاول استبعادهم بحسبانهم عناصر داخل التشكيل الحضارى الغربى ففرق بين الأريين والساميين وقُضِّل الفريق الأول على الثانى. فكانت عبارة «معاداة السامية» هذه تعبيراً عن جهل غربى وعن عنصرية غربية وعن صهيونية غربية كامة تهدف إلى التخلص من اليهود والإلقاء بهم فى أرض فلسطين. ونحن نقوم بموضوعية بلهاء بترجمة المصطلح ونقول «معاداة السامية» مع أنه كان من الممكن بساطة شديدة أن نقول «معاداة اليهود» دون أن نستورد المصطلح التحيز ضدنا والخطأ فى حد ذاته.

والصراع العربى/الإسرائيلى يُعدُّ فى جانب منه صراعاً على تسمية الأشياء، فالأرض الواقعة بين سوريا والأردن ومصر نسميها نحن «فلسطين» بينما يسميها الصهاينة «إسرائيل». ونحن نسمى سكانها «الفلسطينيين» وهم يسمونهم «سكان المناطق» إذ إنه لا وجود لفلسطين ولا للفلسطينيين فى المصطلح الصهيونى. ونحن نسمى الوجود الصهيونى فى فلسطين «الاستعمار الاستيطانى الإحلالي»، ونحن نصف هذا الوجود بأنه «اغتنصاب» وهم يسمونه «عودة لأرض الميعاد»، أو «أرض الأجداد». وقد تبَّه الصحنى الإسرائيلى رويت وروبنرج لهذا الجانب فى الصراع فقال فى مقال له فى الجيمرس وساليم بوست تحت عنوان «ينامون يعمق فى إسرائيل» «قل لى كيف تصف المناطق وراء الخط الأخضر، سأقول لك من أنت: محتلة؟ محرومة؟ مهزومة؟ مُدارة؟ يهودا والسامرة وغزة؟ قل لى كيف تصف الأحداث التى تقع هناك وسأقول لك من أنت: اضطرابات عادية؟ شغب؟ هيجان؟ قمع؟ مبالغة إعلامية مؤقتة؟ حرب؟».

والمصطلحات لا توجد فى فراغ وإنما داخل أطر إدراكية تُجسد نماذج معرفية. وقد وقعت آخر محاولة لسلب الإنسان العربى حقه فى تسمية الأشياء بحسن نية حينما طالب بعض الكتَّاب العرب إسقاط كلمة «انتفاضة» ذاتها وإحلال كلمة «ثورة» محلها لأن الثورة فى تصورهم هو عمل أكثر عنفاً وجذرية من الانتفاضة. ونحن لا نعتز على كلمة «ثورة» بوصفها تسمية عامة لما يحدث هناك وتجمع بينه وبين الظواهر المماثلة فى التراث العالمى، ولكننا نرى أن للانتفاضة خصوصيتها التى يجب أن نعبر عنها. ولو حللنا تفكير الكتَّاب الذين يعترضون على كلمة «انتفاضة» لاكتشفنا أنهم متأثرون بالتراث اللغوى والمعرفى الغربى وتقبلوه بموضوعية مادية بالغة، وهو تراث يرتب المحاولات الإنسانية لرفض القهر ترتيباً هرمياً يستند إلى التجربة التاريخية لدى الإنسان الغربى، حيث يوجد

في قاعدة الهرم «أعمال الشغب riots»، تملوها «التمردات insurrections» ثم «المصيان rebellion»، وأخيراً توجد في قمة الهرم «الثورة revolution» بكل ما تحمله الكلمة من معاني الانقطاع الكامل والرفض التام للنظام القديم وطرح رؤية جديدة.

الواقع أن هذه التسميات اللغوية نابعة لا من عرقية اللغات الأوربية وحسب وإنما من التجربة الحضارية التاريخية الغربية ذاتها حيث توجد عدد من الانقطاعات الكاملة: كان عصر النهضة رفضاً للمصور الوسطى ورفضاً للدين والكنيسة. . وهناك كذلك الثورتان الفرنسية والبلشفية وهما تحريتان تاريخيتان ليس لهما ما يشبههما في التشكيلات الحضارية الشرقية، فهما يشكلان ما يشبه الانقطاع الكامل عما سبق؛ يشكلان هدماً كاملاً للنظام القديم، ورفضاً جذرياً للدين وللقيم الأخلاقية المرتبطة به ويطرحان رؤية جديدة للعالم والإنسان. وكل هذا أمر مفهوم في إطار التاريخ الغربي، وعلينا فهمه واحترامه.

ويدلو أن التغيير داخل التشكيلات الحضارية الشرقية يأخذ شكلاً مغايراً يحتفظ بقدر من الاستمرارية (ربما بسبب الامتداد الزمني لهذه التشكيلات وكثافتها التاريخية). فالثورة الماوية في الصين، رغم كل ديباجاتها الماركسية اللينينية، احتفظت بكثير من التقاليد الصينية، سواء على مستوى العقيدة أو السياسة. وانتقال اليابان إلى العصر الحديث تم في إطار الحفاظ على التراث والهوية (بما حدا ببعض علماء الاجتماع أن يطرح مصطلح «رأسمالية إقطاعية» لوصف النظام الاقتصادي الياباني). وكذلك فقد طرح الإسلام نفسه دينا توحيدا جديدا لا يشكل انقطاعاً عن الأديان التوحيدية التي سبقت بل استمراراً لها وتصحيحاً لمسارها. وأعتقد أن الشرق الإسلامي ظل يتمتع بقدر كبير من الاستمرارية حتى نهايات القرن التاسع عشر.

والواقع أن كلمة «انتفاضة» مناسبة تماماً للتعبير عن هذه الاستمرارية، فهي مشتقة من فعل «نفض»، فنقول مثلاً للعمل المناهض «نفض الثوب» بمعنى «حركته ليؤثر عنه ما علق به». ولعل هذا وصف دقيق للعمل المناهض للاستعمار الاستيطاني الصهيوني الذي لم يضرب جذوراً في تربتنا الجغرافية والتاريخية، فهو مثل الغبار الذي علق بالثوب الفلسطيني ولم يمس الجوهر. ويقولون أيضاً «نفض المكان» أي «نظر جميع ما فيه حتى يعرفه»، وهذا تكتيك معروف لدى شباب الانتفاضة. ويقولون أيضاً «نفض الطريق» أي «طهره من اللصوص». ويقال «النفضة»، وهي الجماعة الذين يُعمشون في الأرض متجسسين لينظروا هل فيها عدو أو خوف، وهذا أيضاً تكتيك آخر للمتفضين. وتحمل الكلمة أيضاً معاني الخصوبة فيقال: «نفض الكرم» أي «فتحت عنايقه». ويقال، وهذا

هو الأهم، «نفضت المرأة» أى «كشّر أولادها»، و«المرأة النفوض» هى المرأة الكثيرة الأولاد، أى المرأة التى لا تكف عن الإنجاب مثل الأثنى الفلسطينية. وانظر كذلك إلى تعبير مثل «نفض عنه الكسل» و«نفض عنه الهم» وكذلك «انتفض واقفًا» وهى كلها اصطلاحات تعنى أن ما يحدث الآن كان هناك دائمًا، لكنه كان متوارياً وحسب.

ونحن لا نرفض فى الواقع كل المصطلحات والكلمات الغريبة، ولا نطالب بضرورة اتخاذ «بدائل» عربية لها، لكننا نرفض الموضوعية المادية المثلية، فهذا فى تصورى تردّ كامل وتقبّل موضوعى ماضى غير مشروط للنموذج المعرفى الغربى، بل ويساهم فى ترويجهِ، إذ إنه يعطيه وجهًا عربياً إسلامياً يخفى واقعاً غربياً. وهذا الموقف يشبه من بعض الوجوه مهندس الديكور الذى يبنى شقة غربية من جميع الوجوه، ثم يضيف لها قطعة «أرابيسك» أو «ركنا عربياً» ليمسك بتلابيب هوية آخذة فى التآكل. نحن لا نتحدث عن بدائل (وكان المصطلحات قطع غيار) وإنما نطالب بمنهج جديد فى تناول الظواهر وفى تسمية الأشياء.

وعلى أى حال، فإن ظاهرة «الثورة» يمكن أن ندرسها داخل التشكيل الحضارى الغربى وداخل التشكيلات الأخرى، وأن ندرك مضامينها الكثيرة وقوانينها المتوعة (فالثورة ليست ظاهرة طبيعية بسيطة لها قانونها المادى العام)، وأن نتفاعل معها ونأخذ منها دون أن نتخلّى عن خريقتنا المعرفية. إننا نحترم خصوصيتنا مثلما نحترم الخصوصية الغربية وكل الخصوصيات الأخرى التى سندركها. وفى تصورى أننا من خلال إدراكنا لخصوصيتنا سندرك خصوصية الآخرين. ولا شك فى أن اصطلاح «ثورة»، كما هو متداول، يتم إما بكثير من العمومية وإما بكثير من الالتصاق بتجربة الغرب فى عمره على الظلم، ولذا فهو لا يصلح لوصف التجارب المغايرة بسبب عموميتة الزائدة وخصوصيته المتطرفة، أى أنه ليس اصطلاحاً علمياً بالمرّة، بل ويمثل محاولة لفرض مفاهيم اصطلاحات من التاريخ الغربى على أحداث التاريخ العربى. إننا يجب أن ننتقل من خصوصيتنا عند دراسة التجربة الغربية فى الثورة (وفى النكوص عنها... وإلا فبم نفسر ما حدث فى الاتحاد السوفيتى؟). ويجب علينا أيضاً أن نتفاعل مع هذه التجربة دون أن نغتر إلى أن نطلق على «الانتفاضة» (بكل ما تحمله من معانى الخصب والاستمرار والتجذر الوائى من نفسه) اسم «ثورة» (بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانى الانقطاع والبدائية الجديدة). يجب علينا أن نفصل ذلك دون أن نفصل الانتفاضة عن التراث الثورى الإنسانى الذى لا تشكل التجربة الغربية فيه سوى جزء من كل.

إن الثورة انقطاع، أما الانتفاضة فعودة لما سبق واسترجاع للهوية التي سُلبت حتى تصبح «إسرائيل» مرة أخرى «فلسطين» كما كانت دائماً عبر التاريخ، وكما ستكون بإذن الله في المستقبل. وفي اختيارهم لكلمة «انتفاضة»، وضع الناشلون الفلسطينيون يدهم على واحدة من أهم خصائص تحركهم التاريخي المبارك، وهو تحركهم داخل إطار الهوية التي تمتد من الماضي عبر الحاضر إلى المستقبل، ورفضهم للتبعية السياسية والاقتصادية والإدراكية. ولا يمكننا أن ننسب لشباب الانتفاضة الذين اختاروا المصطلح المعرفة الدقيقة بكل هذا والإدراك الواعي له، ولكننا لا يمكن أيضاً أن ننكر إحساسهم الحضاري السليم بلحظتهم التاريخية أو ارتباطهم المباشر بترائهم أو إعراضهم النفسي والمعرفي عن النموذج الهرمي الغربي. لقد آثروا أن يحملوا علم الانتفاضة بكل المدلولات العميقة والدالة لكلمة «انتفاضة» التي لا تنظير لها في اللغات الأوروبية. ولا شك في أنهم، في العالم الغربي ذاته، أدرکوا خصوصية الانتفاضة، ولذا فإنهم يكتبون الكلمة كما هي بحروف لاتينية دون محاولة للبحث عن مرادف لها في معجمهم اللغوي.

والواقع أن موضوعية المادة المتلقية تؤدي إلى التنبُّل المباشر للأفكار والمعلومات وإلى التبعية الإدراكية. فهل الذاتية، بحسبانها مضاد الموضوعية هي المخرج؟ للإجابة عن هذا السؤال، نحاول تعريف مصطلح «ذاتي». والذاتي هو «الفردى»، أى ما يخص شخصاً واحداً، والذاتي في الميتافيزيقا هو رد كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده، و«الذاتية» تعنى أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي وإنما على أساس أحكام الذات، ولذا فإنه لا يمكن أن توجد حقيقة مطلقة. وإن وُصف شخص بأن تفكيره «ذاتي»، فإن هذا يعنى أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويُطلق لفظ «ذاتي» توسعاً على كل ما كان مصدره الفكر لا الواقع، ومنه «الأحكام الذاتية» (مقابل «الأحكام الموضوعية») وهي الأحكام التي تعبر عن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه. وبحسب الرؤية الذاتية، فإن معرفتنا بالواقع (عن طريق خبرتنا الذاتية الخاصة وتجربتنا الفريدة ووعينا وإدراكنا) محدودة تماماً. وبالتالي، فإن الرؤية الذاتية لا يمكن أن تؤدي إلى قيام العلم ولا حتى إلى التواصل بين البشر.

التفسيرية،

التلقى الموضوعي للمادى للمعلومات يؤدي إلى تراكم المعلومات الصماء التي لا تقول شيئاً والتي تخفى كثيراً من الرؤى والتضمينات الفلسفية والمعرفية المتحيزة، كما أن المعرفة

الذاتية لا تنفذ كثيراً في عملية معرفة العالم الخارجى . فكيف يمكن فك هذه المقدة؟ كيف يمكن التوصل إلى معرفة دقيقة وواعية للعالم الخارجى في ظل هذه المفارقة المعرفية؟ لابد أن نبدأ برفض مصطلحي «ذاتى» و«موضوعى» اللذين يؤيدان إلى عملية الاستقطاب هذه: عالم موضوعى مادي لا قسما له ولا ملامح ولا معنى، وذلك في مقابل رؤية ذاتية منغلقة تماماً على نفسها لا علاقة لها بالعالم للحيط بنا. وعلى ذلك، فإن معيارنا لا ينبغي أن يكون الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة معلوماتنا للواقع وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة. فإن كان المصطلح قادراً على تفسير عناصر الواقع ببنائاته وتشابكاته فهو «أكثر تفسيرية» (وهي عبارة تحمل محل مصطلح «موضوعى»)، وإن أثبت المصطلح قصوره التفسيري فهو «أقل تفسيرية» (وهي عبارة تحمل محل مصطلح «ذاتى»).

وعلى ذلك، فإن «التفسيرية» تتمرّد على كل من موضوعية المادية المتطقية والذاتية المخلقة، فهي تنطلق من تقبّل ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة وبالتالي ثنائية الذات والموضوع، ولا تحاول إلغاءهما وإنما تحاول الوصول إلى المنطقة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، فهي تستعيد القاعل الإنسانى فى كل ثنائياته: فى قوته وضعفه، وفى بُله وخسته، وفى حدوده وقدراته، وفى خضوعه لجسده وفى تجاوزه له. ويمكننا أن نحدد السمات الأساسية للمنهج التفسيري ومنطلقاته فيما يلى:

١- الظاهرة الإنسانية مختلفة بشكل جوهري عن الظاهرة الطبيعية المادية، ولا يوجد قانون عام واحد أو عدة قوانين تسرى على كل من الظواهر الإنسانية والطبيعية/ المادية. فالمكونات التراثية والنفسية للظاهرة الإنسانية تجعل من المستحيل التوصل لخل هذا القانون. فكل إنسان له منحناه الخاص، كما أن الظواهر الإنسانية المتماثلة تختلف باختلاف الزمان والمكان..

٢- العقل الإنسانى ليس كياناً مادياً وكماً سلبياً متلقياً، بل هو كيان مبدع له مقدرات توليدية. والواقع بدوره ليس كماً مادياً بسيطاً جامداً، فهو مستويات مختلفة ودوائر متداخلة متصلة منفصلة، ولكل ظاهرة منحناها الخاص وفراقتها.

٣- العلاقة بين العقل والواقع ليست علاقة بسيطة ولا آلية. فالذات، بما تحمل من أساطير وهموم وأوهام وتخيل وأيديولوجية ونوايا وذكريات، عنصر أساسى فى عملية الإدراك. وإفصاح المدرك عن إدراكه ليس أمراً بسيطاً.

٤- لا يمكن دراسة ظاهرة الإنسان والظواهر الإنسانية مثلما نرصد الظواهر الطبيعية، ولا

يمكن أن نسجل سلوك الإنسان فرداً أو جماعة كما نسجل سلوك النملة وجماعات النمل. ولذا، لا يمكن الاكتفاء بدراسة السلوك الخارجي للإنسان، بل لابد من فهم دوافعه الداخلية (وكما أسلفنا، فإن ثمة فارقاً بين الحجر والطفل اللذين يسقطان من عل، وبين قطمان الأغنام ورياض الأطفال، وبين الطبيعة/المادة والإنسان). فمثل هذه الرؤية القاصرة (بغض النظر عن لا إنسانيتها المقيتة) هي رؤية غير دقيقة لأن الدوافع (خيرة كانت أم شريرة)، وأشكال الوعي (مهما يكن زيفها وانفصالها عن الواقع المادي)، والمعنى (أي الدلالة الداخلية التي يراها الإنسان فيما يقع له من أحداث وفيما يحيط به من ظواهر) مهما تكن سطحيتها أو عمقه، تشكل جزءاً أساسياً من الواقع الإنساني.

٥- التفسيرات السريعة المباشرة تختزل الظواهر في بُعد واحد رוחي أو مادي، وهي لا يمكن أن تقدم تفسيراً كافياً للظواهر الإنسانية. ولذا، لابد من بذل المحاولة للتركيب المستمر بدلاً من السقوط في صيغ اختزالية («إن هي إلا كذا»)، ولابد أيضاً من تنوع المقولات التحليلية التي يمكنها أن ترصد الشيء وتقيضه. وأن تصل إلى النماذج الكامنة في الخطاب أو وراء الظواهر.

٦- لا يمكن الاكتفاء باستعادة الفاعل الاقتصادي أو الاجتماعي أو الجسماني أو الطبيعي وحسب، أي الفاعل الإنساني في علاقته المادية المباشرة مع واقعه المادي، أو في علاقة مع الملائمات المادية (الاجتماعية أو الاقتصادية... إلخ) المحيطة به، وإنما يجب استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان، أي الإنسان بكل تركيبه وأسراره وفاعليته وإبداعه التي تجعله يتجاوز بيته المادية الطبيعية المباشرة وتعمل من المسير رده في كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار من الداخل والخارج.

٧- مواجهة الواقع (المادي والإنساني) بصيغ لفظية وقوالب إدراكية جاهزة وصور نمطية وثنائيات صلبة (سالب/موجب، معنا/ضدنا) تؤدي إلى تقبل ما هو قائم دون تساؤل أو إلى اختزاله إلى ما نعرفه عن الظاهرة، مما يحول دون توسيع الأفق وإدراك الظاهرة في خصوصيتها. ولذا، لابد من النظر للظواهر بطريقة مستقلة بحيث نرصدها كما نراها نحن في كل تركيبها وتنوعها وكما ندركها نحن لا كما يدركها الآخر أو كما يصورها لنا. ولابد من الاقتراب من الظواهر بعقل متفتح لا يخشى من الاجتهاد في محاولة تجريد الحقيقة من جماع الحقائق ومن كم التفاصيل المتناثرة (الموضوعية المادية) التي يواجهها.

٨- لابد أن يعتمد الباحث عن التعميم الكاسح الذى لا يفيد كثيراً فى الفهم المتعمق للظاهرة ولا تقدم خريطة تفصيلية تشمل كل أبعاد الواقع التى تنفتحنا فى الممارسة اليومية . هذا لا يعنى رفض التعميم بل يجب ألا نصدق ما يقوله بعض التجريبيين والوهميين (فى العالم الغربى بالأساس) من أن التعميم والتجريد أمران يجب الاعتماد عليهما بقدر المستطاع ومن أنهما يجب أن يستندا إلى التجريب وحده وإلى ما يدرك بالحواس الخمس وحسب . إن التجريد والتعميم أمران أساسيان وضروريان للفكر الإنسانى ، فنحن نقول «أخلاقيات العالم الغربى» أو «الرومانية» أو حتى «الصهيونية» فإنا نكون قد فكرنا من خلال تعميمات واستخدمنا مقولات ليس لها أساس تجريبي ولا يمكن إدراكها بالحواس الخمس وإنما توصلنا لها من خلال نماذج عقلية افتراضية تساعدنا على تصنيف معطيات الواقع ، وهى مقولات لا يمكن أن ندرك العالم ونصنعه ونعرفه ونعامل معه دونها . وبدون تعميم ، لا يمكن أن يكون هناك إبداع . فمن خلال التعميم (وتجريد النماذج الكامنة) نصل إلى علاقات الأشياء كما ندركها من خلال تجاربنا ونصل إلى تعريفات يمكن لتجارنا التاريخية الخاصة أن تنضوي تحتها .

بل يمكننا القول إنه بدون المقدرة على التعميم والتجريد الخلاق لا يمكن أن نحقق أى تحرر من الواقع المباشر ، وواقعنا العربى - أى حاضرتنا - هو واقع ساهم الغرب فى صياغته عن طريق جيوشه وسلحه ومفاهيمه . وإذا استمر الآخرون فى القيام بعملية التعميم بالنيابة عنا ، من خلال تجاربهم هم ومن خلال إدراكهم ، فإنهم سيقولون علينا بمقولاتهم جاهزة إما أن نقبلها فنخضع لرؤيتهم فنسقط فى «إمبريالية المقولات» ، أو نرفضها فنقف فى مهب ريح التفاصيل المتناثرة .

ومن أهم الأمثلة على ما نقول تعريف كلمة «قومية» أو «أمة» كما هو شائع فى العلوم الاجتماعية . هذا التعريف ناتج عن التشكيل الحضارى الغربى فى القرن التاسع عشر ، أفرزته الحضارة الغربية الصناعية الرأسمالية (والاشتراكية) بعد قرون من الحروب بين كل دول ومقاطعات أوروبا ، وأعقب تبييه عدة حروب صغيرة وحربان عالميتان تمت كلها فى إطار هذا المفهوم . وقد تم تصدير هذا التعريف لنا - ولكل دول آسيا وإفريقيا - وبداننا نحكم على أنفسنا وعلى تجربتنا الحضارية من منظوره ، بل وبدأ بعضنا يتحدث عن «الشعوب العربية» أو عن «الشعوب المتحدة بالعربية» بحسبان أننا لسنا أمة . ولكن من يستخدم مثل هذه العبارات يقول فى واقع الأمر إننا لسنا أمة بالمعنى الغربى للكلمة .

لكل هذا ، يجب ألا نرفض التعميم بل أن نصر عليه ، ولكن على أن يكون مطلقه

جميع التجارب التاريخية والحضارية في كل من الشرق والغرب . بل ويمكن أن يكون التعميم مؤقتاً ، وهو أمر مقبول طالما أنه يفسر جوانب من الواقع ، وهو ما يسمى بالتعريف الإجرائي - أي التعريف القادر على تفسير جوانب مهمة من الظاهرة موضع الدراسة ولكنه لا يدعى أنه تعريف جامع مانع يشمل كل الظواهر المماثلة .

إن ما يجب أن يحدد مؤقتاً ليس هو مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلي الذي اختاره الباحث لنفسه ، أي مدى ملاءمته للواقع الذي يجري تفسيره بحيث يمكن الوصول إلى مستوى تعميمي معقول يمكن قراءة الواقع المركب من خلاله . وضبط المستوى التعميمي أو التخصصي يشبه في الواقع ضبط التجارب العملية . فلو كان الحديث عن معدل الجريمة في مدينة ألمانية في القرن التاسع عشر فإن المستوى التحليلي لا يسمح بالحديث عن الحضارة الغربية إلا بوصفها عنصراً واحداً من بين عناصر أكثر خصوصية ومباشرة . ولكن لو كان الحديث عن «أزمة للجمع الحديث» فإن الحضارة الغربية تصبح مقولة أساسية ومستوى تعميمياً مقبولاً لأنه يتفق مع المستوى التحليلي ، أي أن مستوى التجريد لا بد أن يتطابق مع المستوى التحليلي .

وهذا في تصورنا هو مشكلة البنويين الذين يجابهون الظواهر مسلحين بنماذج رياضية كمية ، ويحاولون الوصول إلى مستوى تجريدي عالٍ ومعادلات رياضية يطبقونها على النصوص والظواهر بغض النظر عن المستوى التحليلي وبغض النظر عن طبيعة الظاهرة ، ولذا فإن مثل هذه النماذج غير قادرة على التعامل مع خصوصية الأعمال الأدبية ، ولا مع تاريخية الظواهر الاجتماعية ، ولا مع الإنسانية المركبة للإنسان . ونحن لا ننكر هنا جدوى المستوى التجريدي العالي ، مهما بلغ ارتفاعه ، ولكننا نبين عدم جدواه بالنسبة لمستويات تحليلية تكون خصوصية الظاهرة وتاريخيتها أكثر أهمية من جوانبها العامة التي تشترك فيها مع ظواهر أخرى . قال الرسول صلى الله عليه وسلم «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالقوى» ، مؤكداً على تساوي كل البشر وعلى إنسانيتهم المشتركة ، وهذا تصبح القوى مقياساً واحداً يطبق عليهم كلهم في كل زمان ومكان . ولكنه ، مع هذا ، أكد على هوية كل منهم ، وهي هوية لها خصوصيتها وتاريخيتها . فتوجه للعربي وللعجمي ولم يطلب من أي منهما التنازل عن هذه الهوية .

٩- منهج الموضوعية المادية المتلفة يترجم نفسه إلى رصد سطحي ومباشر للظواهر وإلى حشد لكم هائل من المعلومات ووص الأفكار جنباً إلى جنب ، ولذا نمجده بفرز ما أسميه

«التفكير المضموني أو المعلوماتي»، وهو تفكير لصيق بالمعلومات التي يطلقها الباحث ويسطح الظواهر التي يدرسها ولا يحاول تجاوزها. ولذا فإن النظم التصنيفية ذات الطابع المضموني ليست جيدة ولا مفيدة. إن التفكير المضموني يبدأ عادةً من الشواهد الملموسة والقرائن الجزئية - أى من مكونات المضمون أو العناصر المختلفة له، ولذا فهو يظل حبيس هذا المضمون وحبيس الأجزاء، لا يمكنه أن يصل إلى الكل إلا بصعوبة بالغة. وحين يصل إلى هناك، يصعب عليه أن يربط بين هذا الكل وكميات أكثر تجريدًا، لأن صيونه مستقرة دائماً على الشواهد والقرائن والاستشهادات الجزئية المتناثرة الملموسة. فالتفكير المضموني «يحدق ولا يحلق» (على حد قول جمال حمدان) ولا يمكن أن يصل إلى الكميات. ومن ثم، لا يمكن لمثل هذا التفكير أن يأتي بأطروحات جديدة خلاقة، بل إنه يمثل حجر عثرة في طريق الإبداع، فالإبداع بالأساس اكتشاف لعلاقات جديدة بين الأشياء. بل إن الهوية الحقيقية لأى شئ - توجد ليس فيه ذاتة أو في عناصره المختلفة وإنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر، ولا يمكن اكتشاف هذه العلاقات إلا من خلال محاولة تفسيرية اجتهدية تتجاوز المضمون المباشر بكل وحداته المتناثرة.

واعتقد أن الموضوعية المتلقية والتفكير المضموني المعلوماتي قد استشرى في نظامنا التعليمي الذي أصبح يركز على المضمون وعلى حشد المعلومات بدلاً من التركيز على مناهج البحث وطرق التحليل. وقد تدهور الأمر بحيث أصبحت العملية التربوية عبارة عن «إملاء» المعلومات على الطلبة وتبسيطها وطبعها في مذكرات. ثم انحدرت العملية التربوية تماماً حينما أصبح الهدف منها هو تزويد الدارس بكم المعلومات المطلوبة لاجتياز الامتحان (ومن هنا ظاهرة الدروس الخصوصية). وعلى مستوى الدراسات العليا، حينما يختار أحد الدارسين موضوعاً للبحث، فهو يصنف على أساس الموضوع، ولذا فإنه كثيراً ما يقال للباحث هذا الموضوع تمت دراسته من قبل، وكان المسألة هي رصد للمضمون وليس منهجاً في الدراسة يغير كثيراً من النتائج.

على النقيض من هذا يقف المنهج التفسيري، فهو لا يهدف إلى حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات ورصدها في ذاتها بطريقة سلبية متلقية (فالحاسوب يقوم بهذا على أكمل وجه) بل ينطلق من إدراك أن ما يرصده بشكل مباشر هو مجرد مادة خام، وبالتالي فإن الأرقام والإحصاءات ليست نهائية. ومن هنا فإن المنهج التفسيري يحاول تجاوز المضمون الواضح المباشر والمعلومات التراكمية ويهدف إلى أن يصنف المعلومات وينظمها ويحدد

الجوهري والهامشي منها ثم يضعها داخل لمط متكرر، وأن يرصد العوامل المكونة للظاهرة الإنسانية في تفاعلها وفي تأثير الخارج المادي في الداخل الإنساني والداخل الإنساني في الخارج المادي، وتأثير الذاتي في الموضوعي والموضوعي في الذاتي. كل هذا يتم بهدف اكتشاف العلاقات التي تكون الظاهرة حتى يمكن تفسيرها (وهذا ما لا يمكن للحاسوب أن يقوم به)، وصولاً إلى بنية الفكر أو الظاهرة وأبعادها المعرفية والعلاقات الكامنة التي تشكل هويتها ومنحناها الخاص.

١٠- رغم رفض المنهج التفسيري لكل من الموضوعية المادية الخلقية والذاتية المتغلقة، ورغم محاولته تجاوز عقدة الذاتية والموضوعية، فإن الباحث الذي ينحو منحى تفسيرياً يجب أن يفصل وبعدة (على مستوى التحليل) بين الوصف والتقييم. فالواحد يختلف عن الآخر، فالوصف يتطلب نوعاً من الإسكات المؤقت للعواطف الذاتية لدى الإنسان، ونوعاً من التجرد المؤقت والتأكيك من القيم، ونوعاً من الرفض المؤقت لحاكمه الأشياء والظواهر من أي منظور أخلاقي أو فلسفي.

ولنضرب مثلاً: نحن نصف الصهيونية والنازية على أنهما حركتان «رومانسيان»، فكل من الصهيونية والنازية يؤمنان بمقدرة العقل (اليهودي أو النازي) الخلاق على إعادة صياغة الواقع انطلاقاً من مجموعة من الأساطير ولدها خيال المفكرين الصهاينة والنازيين الذين يرفضون فكرة العقل المادي ويؤكدون أهمية الأسطورة والوجدان واللاوعي. والصهيونية والنازية يدوران في إطار صورة مجازية عضوية، ويطرحان تصوراً لطلق كامن في المادة، وهما يشكلان عودة لما يتصورانه عودة للطبيعة، كما أنهما يجعلان من فريدة الأمة أساساً لشرعية مطالبتهما بأرضها (المقدسة). ونظراً لأن كل هذه الموضوعات التي يؤكد الفكر النازي والصهيوني هي موضوعات محورية في الفكر الرومانسي، فقد صنفنا الصهيونية والنازية على أنهما حركتان رومانسيان. وعلى الرغم من هذا، يجب أن نبين أن هذا مجرد تصنيف وتوصيف لهما ولا يعنى بأى حال رفضاً أو قبولاً لأي منهما، كما أنه لا يتضمن حكماً قيمياً على الرومانسية.

١١- هذا لا يعنى إلغاء العواطف والقيم في عملية التفسير. فالعملية التفسيرية المركبة تتطلب تفاعل الذات الإنسانية المركبة (العقل-المعاطفة-الأحاسيس-الخيال) مع الواقع في كل تركيبته. وبعد الانتهاء من عملية التفسير، يمكن أن نقيم الظاهرة أخلاقياً. لكننا، حين نفعل ذلك، يجب أن نكون مدركين للمنظومة القيمية التي ننتقل منها والفلسفة التي تصدر عنها، ويجب أن نعرف أن الحكم القيمي هو في نهاية الأمر حكم يحوى داخله شرعيته، ويلي عملية الرصد والوصف والتفكيك

والتركيب . فإن قام الباحث بالحكم على ظاهرة ما من منظور أخلاقي ما فإنه يجب أن يدرك أنه يفعل ذلك لأنه «مؤمن» بهذه المنظومة وأن منطق الحكم (الذاتي) مختلف عن منطق الأشياء (الموضوعي) . ولعل هذا الموقف يمكن الباحث من الانفتاح على العالم دون أن يفقد هويته وقيمه؛ إذ يمكنه ، في هذه الحالة ، أن يقوم بقراءة عمل أدبي ما فيصفه ويحلله ويبين بنيته والصور للجاذبية للتراث في معناه وارتباط شكله بمضمونه ، بل ويوسعه أيضاً أن يبين مواطن الجمال فيه بوصفه عملاً أدبياً وأن يربطه بالتقاليد الأدبية التي يصدر عنها - أي أن يقوم بعمله بوصفه ناقداً أدبياً . ثم بعد أن ينتهي من المرحلة الأولى هذه ، ينتقل إلى المرحلة التقييمية التي يتحدث فيها بوصفه إنساناً مركباً ، فالقيم التي وردت في العمل ، الذي قام بتحليله وتوصيفه وتقييمه بوصفه ناقداً أدبياً ، قد يرفضه بوصفه إنساناً يحمل لواء قيم أخلاقية معينة لأن هذا العمل يجسد قيماً ، قد لا تتفق مع قيمه بوصفه إنساناً . وبهذا ، لن يضطر الباحث المؤمن بقيم أخلاقية معينة إلى رفض دراسة عمل ما أو ظاهرة ما لأنها منافية للدين والأخلاق ، وإنما سيدررها بموضوعية اجتهادية ثم يقيّمها من منظوره . وقد يقال إن في هذا تناقضاً مع الذات ، ولكننا نرد بالقول بأن في هذا تقبلاً لحقيقة أساسية هي أن الواقع الإنساني مركب يحتوي على بنى متداخلة غير مترابطة . وحيث إنه لا توجد علاقة حتمية بين الجمال والخير وبين القبح والشر ، فإن علينا أن نتقبل تعدد البنيات فتصف ثم نقيم .

١٢- ينطلق المنهج التفسيري من الإيمان بأن إدراك الإنسان للواقع وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين لا يتحكم تماماً في سلوكه ، فالفكر الذي يحرك إنساناً ما لا يتطابق مع سلوكه ، فالنظرية تختلف عن الممارسة ، والواقع المركب يمكن أن يقوض من أوهام الإنسان ويمكن أن يدعمها . كما أن هناك دائماً نتائج غير متوقعة من الفعل الإنساني ، بحيث يمكن أن تكون الشجرة خلاف القصد . لهذا ، فإن التصور القتال بأن ثمة تطابقاً كاملاً بين الإدراك والنية والفكر من ناحية والواقع والنتيجة من ناحية أخرى يسقط في نفس الواحدية والاختزالية التي يسقط فيها النموذج السلوكي المادي الذي يُنكر أهمية الإدراك تماماً . فالأول يُنكر أهمية الواقع المادي والثاني يُنكر أهمية الإدراك الإنساني . وما نطرحه نحن أمر مغاير تماماً ، فنحن نذهب إلى أن سلوك الإنسان مركّب للغاية تحدده عدة عناصر متداخلة من بينها إدراك الإنسان لواقعه وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين ، وأن الإدراك الإنساني لا يؤدي إلى سلوك بعينه وإنما يخلق تربة خصبة تزيد من احتمالات أن يسلك الإنسان سلوكاً بعينه دون غيره . فالعلاقة بين السلوك والإدراك - في صورتنا - علاقة احتمالية .

١٣- الواقع الإنساني (أو التاريخي أو الاقتصادي) مكون من عناصر وأنساق مختلفة ليست مترابطة بشكل عضوي أو حتمي، إذ توجد بينها مسافات، ولذا يمكن أن نجد داخل ظاهرة ما عناصر متناقضة. كما أن العناصر الاقتصادية في مجتمع ما قد تكون فاعلة في وقت ما، بينما يمكن أن تكون العناصر العقائدية أكثر فعالية في وقت آخر، أي أنه لا توجد أولوية سببية لأي عنصر على وجه التحديد وبشكل مسبق. وعلى هذا، فإننا يجب أن نؤكد على أن العلاقة بين الفكر والسلوك أو بين العناصر الفكرية والاجتماعية وغيرها من العناصر الأخرى في المجتمع ليست علاقة سببية وإنما علاقة احتمالية سببية فضفاضة (أ تزدى في معظم الأحيان إلى ب، وقد تؤدي إلى ج نحت ظروفاً أخرى)، ولذا نجد أن بنية فكرية أو حضارية ما قد تؤدي إلى شيء ما وعكسه. فالرومانسية، على سبيل المثال، ساهمت في البعث الديني في أوروبا وفي بعث الإيمان بفكرة الجماعة العضوية المترابطة (جمائشافت)، على عكس المجتمع الحديث الذي تراه النظرية الرومانسية بحسبانه مجتمعاً ذوياً تعافدياً، الروابط فيه خارجية وليست عضوية (جيسليشافت). ولكن الرومانسية أفرزت أيضاً الفردية المتطرفة والنتشوية والصهيونية ومعظم التيارات الفلسفية الإمبريالية. وقد أدت الثورة الصناعية هي الأخرى إلى ظهور تقيضين: الفردية الكاملة والجمعية المفرطة أو الشمولية. ولنفس السبب، نجد أن مجتمعاً عنصرياً مثل التجمع الصهيوني يمكن أن يكون رومانسياً في رؤيته لنفسه وللفلسطين عملياً في سلوكه. والمجتمع النازي مثل آخر على مجتمع تبني أسطورة عنصرية وحولها إلى حقيقة من خلال التكنولوجيا.

لكل هذا، لا يمكن مواجهة مثل هذا الواقع المركب بتالية تفسيرية واحدة، ولا يمكن أيضاً محاولة تفسيره من خلال مثل هذه التتالية، فالعملية التفسيرية تتطلب صياغة متاليات نقوم بتجريدتها من الواقع القائم أمامه، أو متاليات احتمالية (إذا كان «أ» إذا «ب» ولكن إذا كان «ج» إذا «د» يولدها من خلال تفاعله مع كل من الواقع القائم والإمكانات الكامنة فيه والظروف المحيطة به.

١٤- الفكر ليس مجموعة من الأفكار، بل هو بنية متكاملة توجد في سياق أفكار أخرى وفي سياق الممارسات التي يقوم بها حاملو هذا الفكر، وهي بنية ماثلة لبني اجتماعية واقتصادية وأخلاقية سائدة في المجتمع. فالفكر النازي إن قرئ بمزمل عن الممارسة النازية فإنه سيبدو فكراً قومياً رائعاً. وقد كتب النازيون على أحد معسكرات الاعتقال «إن العمل سيمنحك الحرية»، وهي ولا شك فكرة سامية، ولكن المعتقلين

الذين كانوا يعملون في نظام السخرة كانوا يقرءونها ويشعرون بسخرية الموقف !
والفكر الصهيوني يزعم أن ذلك محاولة لبعث التراث اليهودي بين يهود المنفى
وحسب وكان القضية قضية أكاديمية خاصة بالهوية ولم تسبب في طرد للسكان
وتشريد للملايين وغارات تقذف النابالم على مخيمات اللاجئين ومجموعة من
المذابح من دير ياسين إلى صبرا وشاتيلا وجنين .

إن المنهج التفسيري يهدف إلى رصد الظواهر في خصوصيتها وعموميتها، في سطحها
وأعماقها، ورصد ما هو ظاهر وقائم وما هو كامن وممكن، وهو منهج يحاول رصد
الظواهر لا بوصفها أجزاء متناثرة وإنما بوصفها جزءاً من كل، أجزاء تتفاعل بعضها مع
بعض ومع الكل وتدور في إطار البنية القضاة التي يصعب التنبؤ بمسارها .

١٥- إذا كان الهدف من المعرفة الموضوعية المادية المتلقية هو الوصف والتنبؤ ثم التحكم
الكامل، فإن الهدف من المعرفة في الإطار التفسيري هو زيادة المقدرة التفسيرية
للأنساق والتحليلية، وبالتالي زيادة المقدرة التنبؤية مع إدراك استحالة الوصول إلى
معرفة كاملة، وبالتالي الاستحالة الكاملة للتنبؤ والتحكم. ولذا فنحن يمكننا أن نسمي
المنهج التفسيري «الموضوعية الاجتهادية» (في مقابل «الموضوعية المادية المتلقية»).

والتائج الإيجابية للمنهج التفسيري (والموضوعية الاجتهادية) كثيرة، من أهمها ما
يلي :

١- استرجاع الفاعل الإنساني بكل تركيبته، والعقل الإنساني بكل فعاليته، مما يعني رفض
التلقى السلبي للواقع الخارجي وتفعيل الإبداع وزيادته .

٢- عدم إسقاط معتقداتنا ومشاعرنا على الآخرين، لأننا لو فعلنا ذلك لأضعفنا المقدرة
التفسيرية للنماذج التي نقوم بتركيبها .

٣- عدم الخضوع لإمبريالية المقولات وعدم تقبل رؤى الآخر عن نفسه وعنا كما لو كانت
حقائق طبيعية ونهائية، فلا بد أن تنفض عن أنفسنا التبعية الإدراكية .

٤- الابتعاد عن الدراسة الأكاديمية التي تدرس الشيء في حد ذاته وتسوى بين
الموضوعات وكان دراسة عدد القطط في زنجبار يعادل دراسة أثر الانتفاضة في المجتمع
الاستيطاني الصهيوني .

٥- عدم تقبل الإحصاءات والأرقام بحسبانها نهائية، فالباحث المفسر الجتهد يبحث عن
أنماط متكررة لا عن حقائق متناثرة .

٦- إمكانية رصد التحولات المختلفة التى تطرأ على الواقع وعدم التمسك بالرؤية الشائعة .

٧- إمكانية رصد الظاهرة فى كل تناقضاتها وتركيباتها وثنائياتها .

٨- البُعد عن التبسيط وعدم السقوط فى الاختزالية أو الواحدية السببية .

٩- عدم التراجع بين العام والخاص من خلال ضبط مستوى التعميم ومحاولة رصد المنحنى الخاص للظاهرة .

١٠- المنهج التفسيرى سيمكنا من التمييز بين الادعاء الأيديولوجى والنوايا والفكر من جهة والسلوك والممارسة والأداء من جهة أخرى (مع إدراك أن النوايا والإدراك جزء من الواقع) .

١١- المنهج التفسيرى الاجتهادى يفتح طاقة من النور، فنحن إن درسنا ما هو قائم وحسب، فإننا سنسقط فى براثن الهزيمة . أما إن رصدنا ما هو كامن وأدركنا ما هو ممكن، فإن ذلك سيمكنا من تجاوز واقع الهزيمة القائم الراسخ .

واعتقد أن خير الأدوات التحليلية لتحقيق أهداف المنهج التفسيرى هو تبنى النماذج بوصفها أدوات تحليلية .

النماذج الإدراكية والتحليلية والمعرفية:

النموذج هو بنية تصورية يجردنا العقل البشرى من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقى البعض الآخر، ثم يربتها ترتيباً خاصاً وينسجها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع . وعملية التجريد هذه يمكن أن تتم بشكل غير واع إلى أن تأخذ شكل خريطة إدراكية يستنتجها الإنسان تماماً ويحملها فى عقله ووجدانه فتحدد طريقة ومجال إدراكه للواقع الخام المحيط به، فيقوم بنهميش بعض التفاصيل وتأكيد البعض الآخر بحيث يراها هامة ومركزية (وهذا هو مصدر التحيزات الكامنة) .

ولنضرب مثلاً بسيطاً: نشرت إحدى الصحف العربية فى صفحتها الأولى خبراً عن اصطدام قطارين فى الهند راح ضحيته ما يزيد على مائة قتيل . وفى الصفحة الأخيرة من نفس العدد (صفحة أخبار النجوم والأخبار المسلية)، جاء خبر عن أن ثلث أطفال إنجلترا الذين ولدوا فى ذلك العام غير شرعيين . وبما لا شك فيه أن الصحيفة المذكورة قامت

يرصد الحداثيين بطريقة موضوعية، فهي لم تزيف الحقائق وذكرت أعداد ضحايا حادث القطارين وأعداد الأطفال غير الشرعيين بدقة متناهية. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: لم أبرز الخبر الأول في الصفحة الأولى، ووضع الخبر الثاني في الصفحة الأخيرة؟ أى ما الخريطة الإدراكية الكامنة وراء طريقة تصنيف الخبرين؟ حين طيرت وكالات الأنباء الغربية الخبرين، طيرت الخبر الأول بحسابه فاجعة والثاني بحسابه إحصائية مسلية وتبعتهما الصحيفة العربية فى ذلك بأمانة بالغة. ولكن وكالات الأنباء الغربية، حين صنفت الحداثيين بهذه الطريقة، انطلقت من خريطة إدراكية ونموذج معرفي محدد. فحادث القطارين نتيجة فشل تكنولوجيا، كما أنه يقع فى رقعة الحياة العامة، ولذا فهو فشل حقيقى ومهم من وجهة النظر الغربية ويبقى إبرازه، أما ظاهرة الأطفال غير الشرعيين فهي نتيجة فشل أخلاقي يقع فى رقعة الحياة الخاصة، ولذا فهو غير مهم بالمرة ويتم تهيمشه، خصوصا وأن الأسرة أصبحت مؤسسة غير مهمة فى العالم الغربى. وقد قامت الصحيفة العربية بموضوعية مادية متقلبة بنقل الخبرين بالطريقة التى طيرت بها وكالة الأنباء الغربية، وحسب أولويات هذه الوكالة وحسب نموذجها المعرفى. وقد بنى كثير من الإعلاميين العرب النماذج المعرفية التحليلية والتصنيفية بدون وعى وبدون إدراك للتضمينات الفلسفية والتحيزات الأخلاقية لهذه النماذج.

ومن أكثر الأمثلة وضوحاً على أهمية الخريطة الإدراكية فى عملية الإدراك الطريقة التى تتعامل بها كل حضارة مع الألوان. فهناك حضارات لا يوجد فى نموذجها وخريطتها الإدراكية سوى لونين (أبيض وأسود)، وحضارات أخرى لا يوجد فيها سوى أربعة ألوان، وهناك الحضارات الأكثر تركيياً التى يضم نموذجها ألوان الطيف الأساسية وبعض التوزيعات الأخرى عليها. ويُقال إن أبناء الحضارات التى لا يضم النموذج الإدراكي المهيمن على وجدانهم سوى أربعة ألوان وحسب لا يرون سوى أربعة ألوان. وقد يبدو هذا أمراً متطرفاً، ولكن حاول أن تنظر إلى صورة زيتية ملونة بصحة ناقد محنت وستجد أنك ستكتشف من التوزيعات اللونية ما لم يطرأ لك على بال لأن خريطتك الإدراكية قد حددت إدراكك، وهى خريطة قام الناقد بإضافة مقولات جديدة لها فأدركت من التوزيعات اللونية ما لم تلوك من قبل. ونحن هنا لا نتحدث عن «عمى الألوان» (وهو عيب فيولوجى قد يُصاب به الإنسان) وإنما نتحدث عن حدود إدراكية ناجمة عن حدود النموذج الإدراكي ذاته والخريطة الإدراكية ذاتها. فالإدراك يتم من خلال الأداة، أى النموذج، ويتحدد الإدراك بمقدار مدى ضيق النموذج أو اتساعه.

الواقع المادى موجود خارج الإدراك الإنسانى، موجود فى ماديته وطبيعته وموضوعيته ولا شخصيته وعموميته، خلقه الله خارج وعينا وإدراكنا وإرادتنا، والواقع له أثره فى تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم بدرجة تتفاوت فى مقدار عمقها من إنسان لآخر ومن لحظة زمنية لأخرى، ولكننا مع هذا لا ندرکه مباشرة وإنما ندرکه من خلال النماذج والخرائط الإدراكية التى تُبقى وتستبعد وتُهمش وتضع فى المركز، ويتضح هذا فى حياتنا ولفتنا اليومية. فإذا قلنا: إن «فلانا دمنهورى» أو «إسكندرانى» (أى «سكندرى» من أهل الإسكندرية) فنحن فى واقع الأمر نستدعى صورة ذهنية تؤكد بعض الصفات وتستبعد صفات أخرى، وقل الشيء نفسه عن مفاهيم تحليلية مثل «الإنسان العادى» أو «الثورة الصناعية»، فهى مفاهيم تقوم بعملية إبقاء واستبعاد لمجموعة من السمات. ونحن فى هذه الحالات كافة لا نتصور بأى حال أن «الدمنهورى» كائن مادى موجود بالفعل فى الواقع وإنما نذهب إلى أن فلانا الدمنهورى هو تحقق جزئى لنموذج الدمنهورى كما نتصوره من خلال خريطتنا الإدراكية. كما أننا لا نتصور مطلقاً أننا سنقابل «إنساناً عادياً» فى الطريق، ونعرف تمام المعرفة أن «الثورة الصناعية» ليست ثورة وقعت فى يوم من الأيام أو فى مكان من الأماكن. وقل الشيء نفسه عن «الرأسمالية اليابانية» و«الحضارة الغربية» و«النفعية»، فهذه ليست حقائق إمبريقية مادية محددة وكذلك لا يمكن فهمها عن طريق القرائن والاستشهادات. ونحن فى واقع الأمر، حين نستخدم هذه المصطلحات، نستخدم صورة ذهنية نعزل من خلالها بعض عناصر الواقع ونضخمها بهدف إدراكها ودراستها بمعزل عن العناصر الأخرى (التي نراها أقل أهمية من تلك العناصر التى قمنا بتضخيمها).

وكلمة «نموذج» كما أستخدمها هى قرينة فى معناها من كلمة Theme الإنجليزية، وهى تعنى الفكرة المجردة والمحورية فى عمل أدبى ما والتى تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كائنة فيه وفى كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة. كما أن الكلمة قرينة فى معناها من مصطلح «النمط المثالى بالإنجليزية أيدىال تايب Ideal Type» الذى استخدمه ماكس فيبر أداة تحليلية. والنمط المثالى ليس حقيقة إمبريقية أو قانوناً علمياً، وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها فى الواقع. أى أننا نقوم بصياغة نموذج افتراضى يكون بمثابة صورة مصفرة تتصور أنها تتطابق مع الملاحظات التى تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها، وهذا أمر حتمى لكل من الإدراك الإنسانى اليومى والإجراء أى بحث. وإذا كان الأمر كذلك، فإن من المستحسن أن ندرك أنه، لتحليل سلوك البشر، لابد أن نحاول

الوصول إلى النموذج الإدراكي الذي يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريبه ونستخدمه في تفسير سلوكهم (وهذا ما نسميه «النموذج التحليلي»). ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا بوصفها مضامين متاثرة وإنما بوصفها بنية متكاملة متداخلة ويوصفها مجموعة من العلاقات الحية .

وقد أشرنا إلى ما سميناه للوضعية المادية والذاتية المغلقة وفشل كل منهما في التعامل مع ظاهرة الإنسان، نظراً لأن الإنسان لا يعكس الواقع بشكل آلي مادي ولكنه يتأثر به ويتفاعل معه . ولذا فإن النموذج التحليلي أداة صالحة للدراسة ظاهرة الإنسان نظراً لأنه يقع في النقطة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع . فبدلاً من تلقي الحقائق الجاهزة في الواقع بوصفها الحقيقة المادية الصلبة، يدرك الباحث الذي يستخدم النموذج أن الحقيقة هي أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات، ولذا فإن من يستخدم النموذج أداة تحليلية لا يتلقى الحقائق في سلبية وإنما يرصدها في دقة بالغة ثم يقوم بعد ذلك بتفكيكها والربط فيما بينها وتجربتها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينظم الظواهر المشابهة (فإن كان الرصد عملاً موضوعياً، فإن التجريد والتركيب عمل ذاتي اجتهادي توليدي). ومن خلال الأنماط المتكررة، يمكن إدراك المعلومات لا بوصفها ذرات متاثرة وإنما بوصفها شبكة علاقات ذات دلالة . ما يحدث هنا هو أن الباحث يجرد من مجموعة الحقائق المتناثرة المتوافرة لديه أنماطاً متكررة تكون صورة في ذهنه يتصور أن العلاقة بينها تشكل العناصر المكونة للواقع وللعلاقة فيما بينها، فهي تصبح خريطة معرفية أو نموذجاً إدراكياً . وهو في محاولته تحت النموذج، لا يستبعد خياله أو حدسه أو قيمه أو تحيزاته، بل إنه يمكن أن يستجيب بكل كيانه .

وإذا كنا قد بدأنا في العالم الموضوعي فنحن ننتهي فيه، إذ يمكن اختبار المقدرة التفسيرية للنموذج التحليلي على محك الواقع، ويمكن إثراء النموذج وزيادة تركيبته ومقدرته التفسيرية من خلال اختباره، وبالتالي لا يوجد خوف من ذاتية التجريد والتفكيك والتركيب .

ومن خلال النماذج التحليلية، يمكن أن نقوم بعمليات ذهنية فنقول : إن كان كذا فمن الممكن أن يكون كذا . ثم نختبر هذا الافتراض الجديد الذي وُلد من النموذج بالعودة للواقع . والعلاقة بين النموذج التحليلي والواقع علاقة حلزونية إذ إننا نبحث النموذج الافتراضي عن طريق مبادئنا لواقع ما وعن طريق تأملنا فيه وعن طريق قراءتنا ونحيطها . وبعد نحت النموذج نُعمل فيه الذهن والفكر لنولد علاقات افتراضية نكتشفه

وتصلقه، ثم نعود به إلى الواقع فينيره لنا. ولكن الواقع، في كثير من الأحيان، يتحدى النموذج فيعده ويزيد كثافته وصلقه. الحركة إذن تتجه من الواقع إلى العقل ومن العقل إلى الواقع، وفي أثناء هذه العملية الحلزونية يزداد النموذج التحليلي كثافة وصلقاً وحيرة ومن ثم تزداد مقدرته التفسيرية والتحليلية.

والنموذج المعرفي التحليلي هو صورة مجازية مكثفة مفتحة على الواقع، وهو بوصفه صورة مجازية يعبر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات متشابكة بدون أن يكون لصيقاً به. وحينما نقول «صورة مجازية» نحن لا نعني شيئاً خيالياً هبط علينا من القمر وإنما نتحدث عن وسيلة لإدراك ما لا يمكن إدراكه بشكل مباشر نظراً لتكبيته. وهناك من يظن أن الصور المجازية زخرفة وأنها محسنات لفظية، ولكنها في واقع الأمر بعيدة تماماً عن ذلك، فهي مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية بل جزء أساسي من نسيج اللغة ذاتها ومن عملية التفكير. وكما نعلم، يصف القرآن الكريم الله سبحانه وتعالى بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أي أنه لا توجد لغة يمكنها أن تساعدنا على إدراك كنه الله عز وجل. ولكن، مع هذا، ينقل القرآن الكريم مفهوم الله إلى عقل الإنسان القاصر عن طريق صورة مجازية مركبة ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِهَا فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ ويا لها من صورة مجازية متواضعة ولكنها تعكس لعقل الإنسان القاصر فكرة اللامتناهي. ثم ينطلق القرآن من هذه الصورة للمجازية فيكتفها ﴿المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري﴾. وهكذا خرجنا من الصورة المجازية المتواضعة المستقرة في عالم الحدود إلى صورة مجازية أخرى تكاد تكون لا متناهية، فعقل الإنسان حينما ينظر إلى الكوكب الدري يشعر بالرهبة. والرهبة هنا لا تزال رهبة أمام الخالق، ولكنها مع هذا تصلح كصورة مجازية على الرهبة التي يمارسها الإنسان أمام الخالق. صورة مجازية وحسب إذ يظل الله وحده هو اللامتناهي. ثم بعد الإشارة إلى اللانهاية والإحياء به نعود مرة أخرى لعالم المعروف والمألوف ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾. نحن ما زلنا في عالم النور الإلهي، ولكننا انتقلنا من المشكاة التي فيها المصباح إلى الكوكب ثم نعود إلى وقود المصباح، إلى تلك الشجرة المباركة التي أخذ منها الزيت، ثم تصل إلى الزيت نفسه ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَنسَفَعْ نَارُهَا﴾. وهكذا تزداد الصورة المجازية كثافة بإضافة الأبعاد لها، ويزداد تشتت مركزها مما يجعلها عن أي تجسد أو تشبيه. ولا يمكن أن ندعي أننا نلرك الذات الإلهية إدراكاً كاملاً في نهاية الآية، فهو عز وجل ليس كمثله شيء. . وإن كنا قد اقترنا منه في إدراكنا له بعض الشيء.

ويتسم النموذج بأنه مجرد ومتبلور وفضاؤه متحرر، إلى حد ما، من الزمان والمكان، ولذا فهو يتسم بقدر من الثبات والتجريد، ومن هنا يمكن (من خلال النماذج) قراءة الواقع المتغير المتنوع وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع. ولكن المسألة ليست بالسهلة أو البسيطة، خاصةً حينما يكون الحديث عن «نموذج حضارى»، حيث تكون دراسة الأبعاد والاتجاهات الحضارية والتعميم بخصوصها أمراً محفوفاً بالمخاطر، فهى عناصر غير محسوسة أو ملموسة، وتوجد كاتمة فى الواقع داخل آلاف التفاصيل التى لا يمكن فصلها الواحدة عن الأخرى، وهى ليست تفاصيل مادية بل ترتبط بمعنى رمزى ويدركها الفاعل الإنسانى من خلاله، ولذا فإن التعميم بناءً على مثل هذه الأبعاد والاتجاهات أكثر خلافية وأقل يقينية من التعميم بناءً على العناصر الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم، فنحن نتحدث عن «النموذج الحضارى الغربى الحديث»، مثلاً، بكثير من الحذر والتحفُّظ، ولا نزعم بأى حال أن هذا النموذج المجرد هو ذاته الواقع الحضارى الغربى المتعين.

بل لابد وأن نُميِّز دائماً بين النموذج الحضارى المتجذر فى وجدان مجموعة من البشر من جهة والأفراد الذين يتحركون فى إطاره من جهة. فالإنسان الفرد، مهما بلغ من بساطة وتسطُّع، يكون عادةً أكثر تركيياً وعمقاً من النماذج المعرفية التى يؤمُّ بها والنماذج الحضارية التى تدفعه وتحركه، ولذا فمن النادر أن يُردَّ إنسان فى كليته إلى مثل هذه النماذج. فالإنسان يتحرك ولا شك داخل حدود مادية وإدراكية، ولكنه يظل - فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير - عنصراً حراً مستقلاً مسؤولاً أخلاقياً عما يفعل. ونحن فى رؤيتنا هذه نختلف عن الباحثين الذين يستخدمون النموذج فى إطار الرؤية المادية الحتمية، فهم يردُّون الفاعل الإنسانى فى كليته إلى النموذج المادى (السياسى والاقتصادى والاجتماعى) الذى يحركه. كما أننا نختلف عن الباحثين المثاليين الهيجليين الذين يردُّون الفاعل الإنسانى فى كليته إلى النموذج المثالى الذى يحركه. وكلا الفريقين ينكر على الإنسان حرَّيته ومستوليته الأخلاقية، ولا يرى سوى حتميات، مادية أو مثالية، اختزالية معادية للإنسان.

وأخيراً، يجب أن نُميِّز بين النموذج الفعَّال والنماذج الهامشية. فداخل أى تشكيل حضارى أو تجمع إنسانى توجد نماذج إدراكية كثيرة. ففي الغرب يوجد يمينيون ويساريون من دعاة الحداثة، وهناك أيضاً يمينيون ويساريون يتصدون لها، وهناك دعاة للتقدم المادى الدائم والمستمر، وهناك من الخضر من يرفضون مثل هذا النموذج، وهناك دعاة

الإمبريالية والداروينية، وهناك مدافعون عن الإنسانية وحقوق الإنسان والمعادلة. هذا التنوع في الرؤى والنماذج موجود في كل الحضارات. ولكن هناك ما يسمى النموذج المهيمن أو الفعال، وهو عادةً النموذج الذي تبنته النخبة السياسية والاقتصادية والعسكرية الحاكمة وتشيعه من خلال المؤسسات التربوية والإعلامية المختلفة وتدير المجتمع على أساسه، وعادةً ما يتجذر هذا النموذج في وجدان الجماهير وتستبطنه بحيث يصبح خريطتها الإدراكية الذي تدرك الواقع وتترك ذاتها من خلالها. ولكن النماذج الأخرى التي تم تهميشها تحدّي النموذج الفعال المهيمن، وهي في اللحظات الثورية والانقلابية تهمشه وتحتل المركز بدلاً منه.

والنموذج لا بد أن يكون له بُعد معرفي. والنموذج الذي نتحدث عنه هنا هو النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني (وتعبير «الكلية» هنا يفيد الشمول والعموم، في حين أن «النهائية» للوجود تعني غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء). وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله-الطبيعية-الإنسان. ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسى للعلوم الإنسانية)، ولكننا من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وفي محاولة دراسة صورة الإنسان الكاملة في أي نموذج معرفي، يستطيع الدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية يجمعها كلها عنصر واحد هو الكمون في مقابل التجاوز:

١ - علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: الإنسان: هل هو وجود طبيعي/ مادي محض أم أنه يتميز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة/ المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)؟

٢ - الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ ما هو المبدأ الواحد في الكون (أو القوة المحركة له) الذي يمنحه هدفه وتماسكه ويقف عليه المعنى... وهل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

٣ - مشكلة المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياره: من عقله المادي أم من أسلافه أم من جسده أم من الطبيعة/ المادة أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

نحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي، ذلك التحليل الذي يكفى بالرصد المباشر للعناصر السياسية والاقتصادية في الوجود الإنساني ويهمل العناصر الأخرى، مقابل

التحليل المعرفي. ومع هذا، لابد أن يُعبرَ أى خطاب سياسى اقتصادى، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معيارته)، فكل قول وكل نص يحتوى على نموذج معرفى إما ظاهر وإما كامن. لكن معرفة البعد المعرفى فى النموذج يعنى معرفة تحيزات هذا النموذج (وحلاله وحرامه). فعلى سبيل المثال، عندما سيطر النموذج المادى الصراعى الداروينى على الإنسان الغربى، جعل هذا الإنسان من نفسه مركزاً للكون ومرجعية ذاته وذروة التقدم، فجيئش جيوشه وانطلق فى ربوع المعمورة، وعندما كان يحل على أرض، كان لا يرى سكانها، أو إذا رآهم فإتهم كانوا يمثلون بالنسبة له مادة، تماماً مثل الأرض التى كان يحتلها.

النموذج المعرفى يتجاوز المضمون بل والشكل (بالمعنى السطحي لكلمة الشكل) ليصل إلى العلاقات الأساسية التى تربط بين العناصر المختلفة المكونة للظاهرة، وهذا مختلف تماماً عن تصور دعاة البنيوية لفكرة النموذج، فهم يتبنون أساساً نماذج لغوية أو أنثروبولوجية عامة مجردة بل ونماذج رياضية يرصدون وجودها فى كل الظواهر فى كل زمان ومكان بغض النظر عن خصوصيتها وتفردا، ولذلك فإن البنيوية تنكر التاريخ والزمان لأن تجريديتها تجعلها تصل إلى بنى ثابتة جامدة شبه مطلق لا علاقة لها بتركيبة الإنسان التى لا يمكن ردها إلى أى قانون عام خارجها. أما رؤيتنا نحن للنموذج فإنها أكثر تركيبية وإنسانية، فالنموذج ليس له (فى ذاته) وجود إمبيريقى، لكن الباحث، يقوم بتجريدته من خلال قراءته المتعمقة لنصوص وظواهر متماثلة مختلفة محاولاً الوصول إلى ما هو عام وما هو خاص فيها وكيف يتقاطعان. ولذلك فهو يتجاوز النصوص والظواهر إلى حد ما، ولكنه لا يصل إلى مستوى عال من التجريد بحيث يفقد الصلة بخصوصية النصوص والظواهر موضع الدراسة أو باللمحة التاريخية التى توجد فيها. بل إن التاريخ أو البعد الزمنى يشكل أحد العناصر الأساسية للنموذج ويمنحه كثيراً من خصوصيته وتفرد. وقد حاولنا تجاوز اللازمية النسبية للنموذج بتطوير مفهوم «التتالية النماذجية»، وهى رؤية تصورية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر فى نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة تتحقق عبر الزمان.

استخدام النماذج التحليلية دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عال من اليقينية، ودعوة لأن نبعث عن مستوى من اليقينية فى العلوم الإنسانية يختلف عنه فى العلوم الطبيعية. وعلى سبيل المثال، فإن مستوى اليقينية الذى نطمح إليه فى دراستنا لتاريخ

العباسيين، أو لعلاقة الرومانسية بالصهيونية، مختلف عن مستوى اليقينية في دراسة عن التكوين الجيولوجي للأرض في محافظة البحيرة أو منسوب المياه الجوفية فيها. فالتعاصر المكونة للظاهرتين الأوليين عناصر مركبة، بعضها مجهول لنا، وربما يظل مجهولاً أبداً الأبدية. كما أن العلاقة بين عنصر وآخر وتأثير الواحد في الآخر أمر صعب التحقق منه، ومن هنا كانت ضرورة النماذج الافتراضية، ومن هنا أيضاً البحث عن مستوى معقول من اليقينية يتناسب مع نوعية الظاهرة التي ندرسها. فإن كانت الظاهرة ظاهرة مادية بسيطة، مثل غليان الماء عند ١٠٠ درجة سليزية، فإنه يمكن أن نصل إلى مستوى عالٍ من اليقينية. ولكن، إن كانت الظاهرة هي الثورة التجريدية أو علاقة البروتستانتية بالرأسمالية، فإن الأمر يكون جدياً مختلفاً.

صياغة النموذج وتشقيقه:

صياغة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية كثيرة متنوعة ومتناقضة. فالنموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها (كما قد يتراءى للبعض)، وإنما هو - كما أسلفنا وكما نصر دائماً - ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعاشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجربته. وبعد التوصل إلى نموذج، يتم اختياره وإثراؤه وإعادة اختباره (إلى ما لا نهاية). والنموذج، بوصفه أداة تحليلية، يربط بين الذاتي والموضوعي، ولذا يمكن القول إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الجدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال. وهو يفتح مجال البحث العلمي من خلال الخيال الإنساني ومقدرته على التركيب وعلى اكتشاف العناصر والعلاقات الكامنة، ولكنه في الوقت نفسه يكبح جماح هذا الخيال بأن يجعل النتائج خاضعة للاختيار، وهي مسألة تقع خارج ذاتية من صاغ النموذج. وبدون كل هذه العمليات المركبة، محل محل النموذج التحليلي المركب فرضية اختزالية شائعة (أي نموذج اختزالي شائع)، وتصبح الملاحظة عملية اختزال للواقع، ويصبح البحث عملية توثيق أفقية عملة هي في حقيقتها تأييد للأطروحات السائدة في حقل ما.

تبدأ عملية صياغة النموذج بإدراك أن المعطيات الحسية في ذاتها لا تقول شيئاً، وأن المعلومة ليست النهاية وإنما البداية، وأنها ليست حلاً للإشكالية وإنما هي الإشكالية ذاتها. فإن قلت: "زيد ضرب عمره" فهذا مجرد خبر يحتمل الصدق أو الكذب في ذاته كما يقول

البلاغيون العرب . ولا يمكن إقرار مدى صدق الخبر أو أهميته أو دلالاته، كما لا يمكن فهمه في ذاته، فهو حدث مادي محض . ولا يمكن أيضاً التعميم منه، فهو يكاد يكون دالاً دون مدلول (كلاماً دون معنى) أو ذا معنى خاص جداً أو معنى عام جداً، تماماً كما لو قُلت «فستان أحمر» و«قطعة زرقاء» ولن يُفسّر كثيراً إن أضفت و«كلب أخضر» .

نفس الشيء ينطبق على أى نص (قصيدة - إعلان - خبر صحفي)، فرسالته ليست أمراً بسيطاً يوجد في السطح وفي المعنى المباشر للكلمات، فهي ليست مجرد كلمات مرصوفة جنباً إلى جنب .

ويجب على الباحث أن يدرك أنه لا يأتي للنص أو للظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء وإنما بعقل مثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهاية، وهذا ما سماه البروفيسر ديفيد كارول «David Carroll ما قبل الفهم» (بالإنجليزية: يرى أندراستاندج pre-understanding)، وهذا لا يعنى بالضرورة السقوط في الذاتية، بل يعنى إدراك الباحث أنه يأتي للظاهرة وللنص مسلحاً (أو مثقلاً) ببعض الأفكار والتساؤلات والتحيزات والمسلمات مما يجعله قادراً على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذه الأفكار والتحيزات والمسلمات وإخضاعها للتساؤل وتحاورها إن ظهر عجزها التفسيري . كما أن إدراكه لوجود مقولات قبلية كامة فيما قبل الفهم أو الفهم المسبق تنقذه من السقوط صريع المقولات العامة المهمة التي تقبلها بحسبانها حقائق كلية نهائية (مثل: التقدم - الصراع - البقاء) ولا تُخضعها للتمحيص . ومعظم هذه المقولات في حالتنا مستوردة من العالم الغربي .

- صياغة النموذج هي في جوهرها عملية تفكيك للظاهرة (أو النص) وإعادة تركيب لها . ولكن ينبغي ملاحظة أن النص عادةً ما يكون أكثر تماسكاً ووحدة من الظاهرة التي تسم بقدر من التآثر . ولذا، فإن صياغة النموذج للدراسة الظواهر تختلف عن صياغة النموذج لدراسة النصوص، ومع هذا فإن ثمة وحدة أساسية بين الأمرين .

- تبدأ عملية التفكيك بأن يُقسّم الباحث الظاهرة أو النص إلى وحدات منفصلة بعضها عن البعض .

- يقوم الباحث بعد ذلك بتجريد هذه الوحدات، أي عزلها إلى حدٍّ ما عن زمانها ومكانها المباشر وعن ماديتها الباشرة (فهو بهذه الطريقة وحدها يمكن أن يربط الواحدة منها بالآخرى وبغيرها من التفاصيل) .

يربط الباحث هذه الوحدات الصغيرة ويجعل منها مجموعات أكبر .

- يُجرّد الباحث هذه المجموعات الأكبر ويربط فيما بينها ويضع كل مجموعة من المجموعات المجردة المتشابهة داخل نمط مستقل، إلى أن يضع كل المجموعات (بكل ما تحوى من وحدات وتفاصيل) داخل أنماط مختلفة.

- يقوم الباحث بعد ذلك بتجريد هذه الأنماط نفسها. ومن خلال عمليات عقلية استنباطية، يحاول أن يَدْخلها في أنماط أكثر تجريداً من حيث التشابه والاختلاف. عندئذ، تبدأ العبارات للحايلة والتفاصيل المتناثرة تكتسب معنى محدداً أو أبعاداً أكثر عمقاً، وتبدأ ملامح النموذج في الظهور.

- يجب على الباحث أن تظل عيناه مركّزتين على التفاصيل حتى لا يتوه أثناء عملية التجريد في الكليات ويهمل الجزئيات، وحتى لا يطفو على سطح العموميات مهملاً المتحنى الخاص للظاهرة.

- حتى هذه اللحظة يتحرك الباحث داخل حدود الظاهرة أو النص لا يفارقهما، فهو يقوم بعمليات تجريد من الداخل، ولكنه لا يد أن يترك تلك الحدود ويتحرك خارجها، إذ لا بد أن يحاول المقارنة بين ما توصّل إليه من أنماط (وتفاصيل وإشكاليات) وأنماط مماثلة خارج الظاهرة نفسها، فهذا من أفضل السبل للتوصل إلى أنماط ذات مقدرة تصنيفية وتفسيرية عالية.

- من الأهمية بمكان أن يدرك الباحث أن عملية صياغة الإشكاليات الأساسية، والتوصل للنمط الأساسى الكامن، وتصنيفه وإعطائه مضموناً متيناً، لا يمكن أن تنم من خلال تحليل داخلي بنائي محض فقط بل من خلال معرفة الباحث بالأنماط (والإشكاليات) التاريخية والثقافية المحيطة بالظاهرة أو النص والتي تشكل مرجعيتها. ولذا، لا بد أن يقوم الباحث بتقييف نفسه فيما يتصل بالموضوع موضع الدراسة حتى يصبح أوسع أفقاً عما كان في لحظة الإدراك المباشر للظاهرة.

- ولا بد للباحث أن يُركّب مجموعة من الأنماط الافتراضية ويجرب مقدرتها التفسيرية من خلال استبعاد الأنماط ذات المقدرة التفسيرية الضعيفة والإبقاء على الأنماط ذات المقدرة العالية إلى أن يكتشف الأنماط الأكثر تفسيرية فيُعدّلها ويُكثّفها.

- لا بد للباحث أن يرصد الأنماط من خلال عدة متتاليات: متتالية مستقرة لها مقدرة تفسيرية عالية وتعامل مع ما هو كائن، وأخرى احتمالية تتعامل مع ما هو كائن وما يمكن أن يكون، وثالثة مستحيلة بمعنى أن يكون جاهزاً لإدراك لحظات الانقطاع الكامل.

- في عملية البحث من أنماط ، لا بد أن يبدأ الباحث بملاحظة ما يمكن تسميته «التفاصيل الفلقة» ، التي تسم بأنها غير مستقرة ولا تتبع نمطاً واضحاً ، وغير مألوفة ويصعب تصنيفها داخل النماذج القائمة ، وبالتالي فقد تقوده هذه العملية إلى أنماط جديدة .

- يلاحظ أن الصور المجازية منبع خصص للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة ، فالصورة المجازية ترجمة مباشرة غير واعية أحياناً لطريقة تنظيم النص . ولذا ، لا بد وأن يحاول الباحث رصد التعميرات للمجازية وتحليلها وصولاً إلى الأنماط الكامنة في النص .

- في أثناء محاولة الوصول إلى الأنماط الكامنة ، لا بد أن تتضمن الأنماط والمتشابهات الافتراضية عناصر من الواقع كما هي في الحقيقة ، وأن تتضمن عناصر من الواقع (كما يتخيله الآخر) ، ومن الرموز التي يدرك الواقع من خلالها ، ومن المعاني التي يستقطبها عليه . كما لا بد أيضاً من أن تتضمن الأنماط الحدود الواقعية المادية والإمكانات الكامنة والظموحات المثالية ، فبدون تضمين هذه العناصر في النمط الافتراضي ستُسبَعَد العناصر غير المادية ولن يتم رصدها . هذه العملية ستؤدي (بإذن الله) إلى إدراك النمط الأساسي الكامن وراء كل الأنماط المتشابهة أو المتنوعة والمتناقضة .

- بعد هذه العملية ، لا بد أن يحاول الباحث اكتشاف البُعد المعرفي الكامن وراء كل هذه الأنماط ، فهو وحده الذي سيحدد جوهر الرؤية الكامنة للكون وراء الأنماط (رؤية الإنسان والطبيعة والإله) .

- عند هذه النقطة ، يمكن للباحث أن يعيد ترتيب الأنماط وتركيبها حسب أهميتها ، وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما يُتصور أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع .

- بعد ظهور الأنماط الأساسية وربطها داخل منظومة متماسكة ، وبعد أن يتوصل إلى معالم النموذج التحليلي الذي يمكن من خلاله فهم الظاهرة أو معالم النموذج المعرفي الكامن في النص ، ينبغي عليه أن يدرك أن هذه ليست نهاية ، بل بداية عملية جديدة ، إذ يتعين عليه العودة إلى النص أو الظاهرة لاختبار المقدرة التفسيرية للنموذج (الذي صاغه أو اكتشفه) . وقد يكتشف الباحث بعض العناصر أو الجوانب التي لم يتوجه إليها النموذج فيحاول أن يوسع نطاقه حتى يستوعب هذه العناصر ويضربها ، ثم يعود بعد ذلك ليختبر النموذج مرة أخرى ، فعملية الصياغة عملية حلزونية ، لا نهائية ، مستمرة ما دامت التطبيقات ممكنة على حالات مختلفة ، ولا شك في أن النموذج يزداد ثراءً بتعدد

تطبيقاته، بل وقد يتغير محتواه إلى هذا أو ذاك الحد بعد محاولة تفسير بعض الحالات التي تتقاطع معه .

- يستطيع الباحث أن يزيد من ثراء النموذج (ومماسكه وتباطئه) بأن يُجرى بعض العمليات العقلية الاستنباطية ويتخيل مواقف مختلفة لم تتحقق في الواقع .

- إذا تمت عملية التفكير والتركيب في إطار اختزالي، فإن ثمرة العملية ستكون نموذجاً اختزالياً، أما إذا تمت في إطار مركب فإن الثمرة ستكون نموذجاً مركباً .

- إن تمت هذه العملية في إطار نموذج مستقر مهيم كانت العملية عملية تطبيقية . ولكن بإمكان الباحث أن يقوم بعملية تفكير وتركيب في إطار نماذج ومسلّمات جديدة، وهو ما يؤدي إلى إعادة تفسير المعلومات تفسيراً جديداً ومن ثم تصنيفها على أسس جديدة، وحينئذ يكون النموذج نموذجاً تأسيسياً .

- من الضروري أن يدرك الباحث أن عملية التجريد (بما تتطوى عليه من تفكير وتركيب) هي تآكيد منهجي، فمناصر أي ظاهرة هي في نهاية الأمر غير منفصلة لا عن بعضها البعض ولا عن الظاهرة التي تنتمي إليها، فالظاهرة توجد ككل مُتّصِفٌ غير قابل للنجزي . ولذا، لا بد أن يذكّر الباحث نفسه أن النموذج أشبه بالصورة المجازية التي لا تعكس الواقع وإنما تفسره، ولا تحيط بكل تفاصيله وإنما تحاول الوصول إلى جوهره .

- يمكن القول إن الباحث حين يتوصل (من خلال عمليات التفكير والتركيب) للنموذج الكامل في نص ما، ويحدد مفرداته ومفاهيمه الأساسية الكلية، يصبح في مقدوره إضافة مفردات ومفاهيم أخرى غير منظورة ولكنها مُتضمّنة في النص (ما بين السطور)، وتُستخدَم هذه الكلمات والمفاهيم في ملء بعض الفراغات التي قد توجد في النص أو الظاهرة . وبهذه الطريقة، فإننا نحدد المعنى الدقيق لمفردات نص أو ظاهرة عن طريق ربط الجزئي بالكلّي والظاهر بالكامن . والنموذج، بهذا، يوضح المسلّمات (أو الكليات القَبَلية) الكامنة في الخطاب الإنساني، كما يوضح المعنى المقصود من المفردات .

- يتم تشغيل النموذج من خلال عمليتي تفكير وتركيب تشبه تماماً عملية صياغة النموذج .

والآن يمكننا أن نضرب مثلاً بإحدى الظواهر ولتكن واقعة ضرب زيد لعمرو، حيث يمكن أن نرصد عدد المرات التي ضرب فيها زيد عمراً، وطريقة ضربه له، والأداة

المستخدمة في عملية الضرب، ومن زود عمرو بها. ويمكننا أن نسأل إن كان زيد يضرب عمراً فقط أم أنه يضرب آخرين أيضاً؟ وما السمة الأساسية في هؤلاء الذين يضربهم زيد؟ ونبدأ في تجرية هذه العناصر ونسأل: هل هم من الفقراء أم من الأغنياء أولئك الذين يضربهم زيد؟ وهل هم من السود أم من البيض؟ من الذكور أم من الإناث؟ وهل الضرب يتم كل يوم أو في فصول معينة؟ ثم بعد قراءة كُتُب التاريخ نسأل: لم استولى جد زيد على أرض عمرو؟ هل هناك علاقة بين الضرب والاستيلاء على الأرض؟ وما مصلحة زيد في عملية البطش المستمرة هذه؟ هل يدرك كل من زيد وعمرو طبيعة علاقتهما؟ هل كلاهما يقبلانها أم أن عمراً يرفضها ويتنمر عليها؟ ما الرؤية الكامنة للكون في هذه العلاقة؟ هل يريد زيد أن يجعل من عمرو مادة استعمالية يوظفها لحسابه؟ وهل يرى عمرو نفسه بوصفه مادة أم يرى نفسه بوصفه بشراً كاملاً؟

ولنضرب مثلاً آخر بنصين مكتوبين (وهما حديثان شريهان): قال رسول الله (ﷺ) «عُذِّبَتْ امرأة في مرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار، فلا هي أطعمها وسقتهما إذ هي حبستها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض». أما الحديث الثاني فهو قول رسول الله (ﷺ) «بينما رجل يمشى، فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فحملأ خفه ثم أمسكه بفيه، فلقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبد ورطبة أجر» (أي في كل حي من الحيوان والطير ونحوهما).

ويمكن الباحث أن يقوم بتقسيم الحديثين إلى مضامين أو وحدات مختلفة تشكل عناصرهما الأولية. ويمكن القول بأن العناصر الأولية في الحديث الأول هي: امرأة - قط - جوع - زيادة الجوع - موت - جهنم. أما العناصر الأولية في الحديث الثاني فهي: رجل - كلب - عطش - سقى - حياة - جنة.

إذا نظرنا للحديثين من منظور المضمون المباشر، فإنهما سيدوان كما لو كانا متقابلين: ففي الحديث الأول امرأة وفي الثاني رجل، وفي الأول هرة وفي الثاني كلب، وفي الأول جوع وفي الثاني عطش، وفي الأول بطش بالحيوان وزيادة في الجوع، وفي الثاني رفق بالحيوان ورى للعطش، ويتنهي الحديث الأول بالموت وجهنم ويتنهي الثاني بالحياة والجنة. ودائماً ما يقف التحليل السطحي للمضمون عند هذا المستوى لا يتجاوزهُ. وكذلك قد ينهمك الباحث في إحصاء عدد الكلمات

ولتجاوز عناصر كل حديث القضاء الزماني والمكاني المباشر لكل منهما، لابد أن نزيد مستوى تجريدها قليلاً حتى يمكن رؤيتها في علاقة كل منهما بالآخر. ستأخذ عملية التجريد الشكل التالي: المرأة والرجل: إنسان - القطعة والكلب: حيوان - الجوع والعطش: حالة طبيعية (حياة - موت) - البطش بالحيوان وزيادة الجوع والرقق بالحيوان وري العطش: فعل إنساني - موت القطعة وحياة الكلب: نتيجة مادية - الجنة والنار: نتيجة روحية.

ثم نزيد من مستوى التجريد على النحو التالي: فاعل - مفعول به - فعل - عاقبة. والإنسان هو الفاعل، والحيوان هو المفعول به، وثمة فعل يؤدي إلى نتيجة.

ويمكن، عند هذه النقطة، أن ترتفع بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون. ولابد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (الاستخلاف - الأمانة - وضع الإنسان في الكون) فهذا سيساعدنا على الوصول إلى البعد المعرفي وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به). ومن كل هذا سنستج أن الحديشين يتناولان علاقة الإنسان بالطبيعة وهي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يوجد في مركز الكون لأن الله كرمه وحياه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة، ولكنه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قبل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فلا يجوز أن يدهها وكأنه وحده في الكون: كائن لا مثله مثاله.

لا بد أن نشير هنا إلى الفلسفة البنوية التي ترصد الواقع من خلال نماذج رياضية ولغوية عامة وتظل تُصعد مستوى التجريد حتى تصل إلى ثنائيات متعارضة عامة أوقيم لغوية لا تقل عمومية. لكن هذا المستوى من التجريد وهذا المفهوم للنموذج يختلف تماماً عما نطرحه هنا. وأعتقد أنه لا التحليل المضموني (الذي يكفى بالمضمون المباشر الواضح) ولا التحليل البنوي (الذي يجرد الحديث من أي مضمون ويحوله إلى بنية لغوية مجردة أو بنية هندسية طريقة خالية من المضمون) يفي بالغرض، ويمكننا أن نقول إن التحليل النماذجي، بالمعنى الذي أطرحه للكلمة، لن يقوم بتحليل الحديشين للوصول إلى نماذج لغوية أو أنثروبولوجية عامة، وإنما سيجرد منهما نماذج صرفية تؤكد العام والخاص، وتحرك من المضمون الخاص إلى البنية العامة المجردة دون أن تنسى خصوصية الحديشين. ويمكننا في هذا الضوء أن نرى أن الحديشين يحاولان تحديد علاقة الرجل والمرأة بالقطعة والكلب، أي علاقة الإنسان بالحيوان بل والإنسان بالطبيعة. ويمكننا القول إنها في جوهرها علاقة توازن مع الطبيعة (عُذبت المرأة في هرة) . . . (بلغ هذا مثل الذي بلغ مني) . . . (في كل ذات كبد وطبة أجر) ولكنه توازن لا ينطوي على مساواة بين الإنسان

والطبيعة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ ، وإما فتعرض تميز الإنسان وتفرده ومسئوليته . ففى الحديثين الشريفين الفاعل هو الإنسان (رجل أو امرأة) والمتلقى هو الحيوان (قطعة أو كلب) والثواب والعقاب من نصيب الفاعل المسئول . وإن تعمقنا لوجدنا أن بنية الحديثين تنسق مع النهج الإسلامى فى التفكير ومع البنية الكامنة فى القرآن الكريم والحديث الشريف ومع النموذج المعرفى الإسلامى وبنية الإسلام الفلسفية ككل .

ولتخيل باحثاً يتعامل مع الحديثين الشريفين من منظور المضمون وحسب ، لاشك فى أنه سيفشل فى ربطها مع المفاهيم الكلية الإسلامية الأخرى . هذا على عكس عالم إسلامى على قدر كبير من الخيال والثقافة والإطلاع والمعرفة بالتراث الدينى ، كنصوص وكممارسات عبر التاريخ الإسلامى . مثل هذا العالم سيكون بوسعه القيام بتجريد النماذج المعرفية الكامنة فى هذه النصوص وفى تلك الممارسات ، وتجريد النموذج المعرفى الكامن فى كلا الحديثين . سيكون بوسع هذا العالم أن يأخذ النموذج الذى جردناه بخصوص التصور الإسلامى لعلاقة الإنسان بالطبيعة ، بوصفها علاقة اتصال وانفصال ، علاقة استخلاف وليس علاقة هيمنة على الطبيعة أو إذعان لها . وسيكون بوسع أن يزيد هذا النموذج كثافة بالعودة لبعض ممارسات الصحابة - رضى الله عنهم - وممارسات بعض المسلمين فى إنذوتسيا - على سبيل المثال - وممارسات المسلمين فى العصر العباسى . ويمكنه أن يربط هذا النموذج المعرفى التحليلى بالموقف الإسلامى من الذبح الشرعى وقوانين الطعام ، بل ويمكنه أن يربط هذا النموذج بفكرة السنة القمرية الإسلامية (التي تخالف فصول الطبيعة بحيث يأتى رمضان فى الصيف أحياناً وفى الشتاء أحياناً أخرى) وفكرة التقويم الإسلامى الذى يبدأ بالهجرة وليس بميلاد الرسول (صلى الله عليه وسلم) - باعتبار أن الهجرة عمل يقوم به فاعل بوحي من الخالق - عمل إنسانى واعٍ وليس عملاً طبيعياً مثل الميلاد .

النموذج الاختزالى والنموذج المركب

النموذج الإدراكى - كما أسلفنا - هو فى واقع الأمر خريطة إدراكية تحدد مجال الرؤية وأفقها ، وهذه الخريطة يمكن أن تأخذ شكلين :

١- يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية ضيقة بسيطة سطحية أحادية نتيجة موقف موضوعى ماضى متلقى يتلقى المعلومات بطريقة مباشرة بدلاً من أن يحاول تفسيرها من خلال

تفكيكها وإعادة تركيبها، ولذا يسقط صاحبها ضحية القوالب الإدراكية السائدة التي تشيعها السلطة بمؤسساتها الأمنية والإعلامية فيحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية اختزالية.

٢- يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية مركبة نتيجة موقف تفسيري اجتهدى منفتح يمكن لصاحبه أن يستوعب التناقض وأن يقبل التنوع فيتجاوز القوالب السائدة ويحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية مركبة.

و«النموذج التحليلي الاختزالي» (الذي يمكن أن يُشار إليه أيضاً بـ «النموذج البسيط» و«النموذج المغلق» و«النموذج الواحدى» و«النموذج المصمت» و«النموذج الموضوعى المادى المتلقى») يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد (مادى أو روحى) وإما إلى عدة عناصر (عادية مادية) بسيطة.

أما «النموذج التحليلي المركب» (ويمكن أن نطلق عليه أيضاً «النموذج المنفتح» و«النموذج التعددى» و«النموذج التضاضى» أو «نموذج التكامل غير العضوى» فهو نموذج يحتوى على عدة عناصر متداخلة مركبة، وهى عناصر تتسم بالاتساق الداخلى ولكنها يمكن أيضاً أن تتسم بقلر من التناقض.

وقد يكون من المفيد أن نعتقد مقارنة بين سمات كل من النموذجين :

١- ينطلق النموذج الاختزالى من موقف واحدى يلزم إلى أن ثمة جوهرًا واحدًا فى العالم إما روحى خالص وإما مادى خالص (ولكننا سنركز فى هذه الدراسة على النماذج الاختزالية المادية وحدها نظراً لشيوعها).

تتسم هذه النماذج بأنها تنطلق من الإيمان بأن ثمة مبدأ واحداً ينظم الكون ويمتدحه الوحدة. وهذا المبدأ هو أيضاً مركز الكون، وهو مركز كامن فى الكون ذاته يوجد داخله ويتجسد من خلاله ويتوحد معه، وهو لا يتجاوزه ولا يقلل من شأنه، ولذا فإن العالم يتسم بوحدة وجود مادية، سقفة مادى، والقوانين التى تسير مادية، ولذا فإن كل الظواهر تُرد (فى مختلف تجلياتها) إلى المادة، ولذا فإن النماذج الاختزالية نماذج مغلقة لا تعترف بالتناقضات ولا بالتنوع، ولا تستطيع الإحاطة بتركيبية الظاهرة الإنسانية.

على العكس من هذا، نجد أن النماذج المركبة ترفض الواحدية (المادية أو الروحية) وتنطلق من الإيمان بأن هناك ثنائية أساسية فى الكون، هى ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة التى تفصل بينهما مسافة لا يمكن اختزالها أو إلغاؤها. فالعالم مكون من أكثر من جوهر

واحد، وهذا يعود إلى أن المبدأ المنظم للكون ومن ثم مركزه (الإله - المثل الأعلى - القيم غير المادية) ليس كامناً في المادة وإنما متجاوز لها وللعالم، قد يتبدى فيه ولكنه لا يتجسد من خلاله، ولذا لا يمكن لكل شيء أن يرد إلى المادة. فشمعة شيء في الإنسان يتجاوز السقف للمادى. وثنائية النموذج المركب غير الإثنائية، فهي ثنائية تكاملية أو تفاعلية، فشمعة تفاعل بين عنصرى الثنائية. لكل هذا نجد أن النماذج المركبة نماذج مفتوحة تقبل العام والخاص وتقبل التنوع وتفاعل العوامل المختلفة المكونة للظاهرة الإنسانية. وهو لذلك قادر على أن ينقل صورة مركبة عن الواقع ولا يختزل أيًا من عناصره أو مستوياته المتعددة أو تناقضاته أو العوامل المادية والروحية، المحدودة واللامحدودة، والمعلومة والمجهولة، التى تتمثل فيه.

٢- صورة الإنسان الكامنة في النموذج الاختزالى، أى بعده المعرفى، ترى الإنسان بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، يسرى عليه ما يسرى على الكائنات الأخرى. ولا توجد مسافة تفصل بينه وبين الإله أو بينه وبين الطبيعة (فهى كما أسلفنا وحدة وجود مادية). ولذا فإن حدوده هى حدود الطبيعة/ المادة وفضاءه هو فضاءها. والإنسان فى هذا الإطار إن هو إلا كيان سلبى متلق يُسجّل كل ما ينطبع على عقله من معطيات مادية بشكل آلى، والواقع بسيط مكون من عنصر واحد أو اثنين، ومن ثم فإن العلاقة بين العقل والواقع بسيطة يمكن رصدها ببساطة، فالعقل إما أن يتحكم فى الواقع تماماً وإما أن يذعن له تماماً. ودوافع الإنسان مسألة بسيطة يمكن معرفتها بشكل بسيط ومباشر. هذا يعنى فى واقع الأمر أن السمة الأساسية للنماذج الاختزالية هى استبعادها التركيبية الإنسانية تماماً واستبعادها الفاعل (المدرّك) الإنسانى ورده إلى ما هو دونه (الطبيعة/ المادة) أو هذا العنصر المادى أو ذلك.

أما صورة الإنسان الكامنة فى النماذج المركبة فهى مختلفة تماماً، فالإنسان كائن مختلف عن الطبيعة/ المادة متميز عنها بسبب تركيبته (وهى تركيبية مصدرها الإنسان نفسه فى المنظومة الإنسانية الهيومانية ومصدرها القبس الإلهى فى الإنسان فى المنظومة التوحيدية). هذا الإنسان قد يشارك فى بعض سمات النظام الطبيعى وقد تسرى القوانين الطبيعية وقوانين الأشياء على بعض جوانب وجوده (فهو يولد ويأكل ويمشى ويضاجع النساء ويمرض ويموت) ولكنه لا يُردّ فى كليته إليها. وقد نعرف هذا الجانب أو ذلك من وجوده، ولكن نظل هناك جوانب (روائية) مجهولة لا يمكن معرفتها أو إخضاعها للقانون المادى العام الواحد. ولذا، يظل هناك قانونان: واحد للإنسان وآخر للأشياء. وتنبع

بعض جوانب فكر الإنسان من واقعه (المادى الطبيعي)، ولكنه لا يمكن أن يُردُّ في كليته إليه لأن بعض هذا الفكر نابع من ذاته (الربانية الإنسانية غير الطبيعية) المتجاوزة لذاته المادية والطبيعية. لكل هذا، يشكل الإنسان ثغرة في النظام الطبيعي/ المادى، فهو كائن قادر على تجاوز الجوانب الطبيعية/ المادية في ذاته وقادر على تجاوز الطبيعة/ المادة ذاتها أو تفصله مسافة عنها. وهى مسافة لا يمكن أن تُسد تماماً (مثل المسافة التى تفصل الخالق عن المخلوق)، فالجانب الربانى فى الإنسان لصيق تماماً بإنسانيته.

وجود الإنسان بحسبانه ثغرة فى النظام الطبيعى هو الذى يؤدي إلى ظهور كل الثنائيات الأخرى (كل/ جزء - عام/ خاص - ذات/ موضوع - سبب/ نتيجة - محدود/ لا محدود - معروف/ مجهول - ذكر/ أنثى - سماء/ أرض). وكلها ثنائيات لا يمكن القضاء عليها، فهي صدى للثنائية الكبرى الكلية والنهاية (خالق/ مخلوق أو طبيعة/ إنسان) فالإله، غير المنظور، غير المحسوس، المارق، يتبدى فى العالم (من خلال الإنسان والطبيعة والسقن الكونية) ولكنه لا يتجسد، وبذلك يحوى العالم للمحسوس وغير المحسوس، والنهاى وغير النهاى، ويصبح التنوع والتناقض والثنائيات من سماته.

٣- الوحدة فى إطار النموذج الاختزالى وحدة عضوية مصمتة لأن مركز العالم كامن فيه، فثمة استمرار وثمة تماسك مصمت لا يسمح بوجود أى ثغرات، ولذا فإن النموذج الاختزالى يغفل على ذاته.

أما فى حالة النموذج المركب فإن ثمة وحدة ولكنها غير عضوية لأن مصدر الوحدة ومركز الكون غير المنظور ليس كامناً أو حالاً فى العالم (فهو الإله الواحد المارق المتز فى النظم التوحيدية وهو الإنسان المتميز عن الطبيعة فى النظم الهيومانية الإنسانية). كما أن المسافات التى توجد بين الثنائيات المختلفة تأتى ضمن بنية هذا النموذج، ومن ثم فهو غير قابل للانغلاق، وكما يتفاعل الإله مع الإنسان، وكما يتفاعل الإنسان مع الطبيعة، تتفاعل ويتكامل للثنائيات كافة (ولذا، فنحن نسمى النموذج المركبة «نماذج التكامل غير العضوى»).

٤- النموذج الاختزالى تتأرجح بين التماسك العضوى الكامل (الصلابة) والتجانس المطلق (الذى يفقد الأجزاء شخصيتها واستقلالها وهويتها) والاستمرارية الكاملة من جهة، وعدم التماسك (السيولة) وعدم التجانس والانقطاع الكامل من جهة أخرى. وحينما يتعامل النموذج الاختزالى مع العام والخاص والكل والجزء، فإنه يذيب الجزء والخاص فى الكل والعام تماماً بحيث لا يتعامل إلا مع الكل والعام، ويتعامل مع الظواهر على

مستوى عال للغاية من التعميم فيلغى الخصوصية لأن كل الظواهر خاضعة لنفس القانون، فيسقط في تعميمات كاسحة مثل «حضارة الشرق الروحية» و«حضارة الغرب المادية»، وكان الشرق لا يعرف كيف يتعامل مع عالم المادة، وكان شعوبه غارقة في التأمل الصوفي، وكان الغرب منهمك في الصراع ضد الطبيعة ولم يعرف أى عقائد دينية. ولكن يمكن أن يحدث العكس تماماً فيؤكد النموذج الاختزالى الخصوصية للفرقة والفردة ويتعامل مع الظواهر على مستوى متدنٍ للغاية من الخصوصية.

ويظهر هذا في النازية وكل الأيديولوجيات الفاشية والعنصرية. فمثل هذه الأيديولوجيات تذهب إلى أن الشعب (الفلاتي) يجسد مبدأ ما ولذا فهو شعب فريد له حقوق مطلقة، أما بقية الناس فهم مجرد مادة استعمالية يسرى عليها قانون مادي واحد (وهذا ما يسمى بالمرجعية الكمونية أى المرجعية المادية، أى حينما تكون الظاهرة مرجعية ذاتها، مركزها كامن فيها).

ويتجلى نفس مستوى التخصيص لدرجة الفردة في أقوال مثل «اليهود هم أصل الشر» أو «النمط الآسيوي للإنتاج». فحين نقول ذلك نكون قد عزلنا اليهود والشرق عن أى سياق حضارى إنسانى مركب، وتصورناهم حييى خصوصية لا تتغير ولا تتحول (وبالتالى أخرجناهم خارج نطاق العلم والمقارنة). ولكننا فى الوقت ذاته نكون قد أطلقنا تعميماً كاسحاً على كل اليهود، وعلى الشرق بأسره، وكان تواريخ اليهود لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وكان تاريخ اليابان والهند والصين وموزامبيق ومصر والجزيرة العربية يعبر عن نفس النمط الإنتاجى الواحد!

أما النماذج المركبة غير العضوية، فهي تفترض أن العالم كل متماسك، مكون من كليات متماسكة، مكونة بدورها من أجزاء غير مترابطة بشكل صلب وغير متجانسة بشكل كامل، ولكنها مع هذا أجزاء متماسكة لكل شخصيتها ولا تُفهم إلا بالعودة إلى الكليات. لكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوى داخلها ثغرات. وهذا يعنى أن الأجزاء مهمة فى أهمية الكل، وأنها لا تُردُّ إلى الكل. فالنماذج المركبة تحاول إدراك الخاص دون السقوط فى تصور أن الخاص فريد لا مثيل له، ويدرك العام دون الفويان فى القانون العام إذ إن لكل ظاهرة منحناها الخاص برغم أنها تنضوى تحت نمط عام.

ويسمح عدم الالتحام العضوى بقبول الشخصية المستقلة لكل جزء برغم انتمائه للكل، فالجزء ليس جزءاً عضوياً لا يتجزأ وإنما هو جزء يتجزأ، أى أن انفصال الأجزاء عن

الكل ليس انفصلاً كاملاً، وإنما هو درجة من الاستقلال النسبي للأجزاء عن الكل وللأجزاء الواحد عن الآخر. ومع هذا، ثمة افتراض لأسبقية للكل على الأجزاء (وإلا انتفت فكرة الحقيقة الكلية وفكرة النموذج ذاتها). ولذا، لا يذوب الجزء في الكل ولا الكل في الجزء، ولا يذوب العام في الخاص ولا الخاص في العام، ولا يجِبُ الاستمرار الانقطاع ولا الانقطاع الاستمرار. وهكذا، فإن بإمكان النموذج أن يتناول الظواهر والعلاقات بكل أشكالها ومستوياتها ويحترم منحناها الخاص ويتناول الكل والجزء والخاص والعام والاستمرارية والانقطاع دون أن يَرُدَّ الواحد إلى الآخر بل ويحاول الوصول إلى النقطة المفصلة حيث يتصل الواحد بالآخر.

في إطار النموذج الاختزالي، نتحدث على سبيل المثال عن الشعب العربي (أو الأمة الإسلامية) بوصفها كتلة واحدة تسم بقدر عال من التجانس تتجسد من خلال روح الحضارة العربية. أما في إطار النموذج المركب فإن ثمة إدراكاً بأن هناك كُلاًّ هو الشعب العربي، ولكنه كل ينقسم إلى تشكيلات أربعة كبرى: الهلال الخصيب (سوريا- فلسطين - لبنان- العراق)، ودول الخليج (السعودية- اليمن- عمان- الكويت- قطر- الإمارات)، ودول المغرب العربي (تونس- الجزائر- المغرب- موريتانيا)، وتشكل مصر والسودان وليبيا نواته وقلبه. وكل تشكيل ينتمي إلى الكل العربي ولكن له سماته الخاصة، وداخل كل تشكيل توجد عدة بلاد تنتمي له، ومع هذا فإن لها هي الأخرى سماتها الخاصة، أي أن الأجزاء توجد داخل الكل ولكنها مفصلة عنه.

هـ- ويدور النموذج الاختزالي في إطار السببية الصلبة المطلقة المغلقة حيث يوجد عنصر واحد أو أكثر تتسم كلها بالبساطة وتتفاعل بشكل بسيط فيما بينها لتؤدي إلى نتائج بسيطة يمكن رصدها ببساطة ويبحث تؤدي (أ) حتماً إلى (ب) دائماً في كل زمان ومكان (الانتصار الحتمي والنهائي للطبقة العاملة أو للحضارة الغربية أو للفئة المزمة). في هذا الإطار يتم فصل السبب عن النتيجة، (فما يسبب أ هو ب وحسب، وكان النتيجة لا تحول بدورها إلى سبب، وكان كل شيء لا بد أن يدخل شبكة السببية الصلبة حتى نستطيع أن نصل إلى التفسير الكامل الشامل).

ومهما تنوعت الأسباب وتعددت، فإن التنوع والتمدد من منظور النموذج الاختزالي مسألة ظاهرية، إذ إن كل الأسباب عادة ما تحل كلها وتخرج في سبب واحد أو سببين عادة ماديين، فيصبح مبدأ واحداً ثابتاً تخضع له كل الظواهر بشكل أو بآخر يلغى التنوع والتفرد. كل هذا يعنى سيادة الواحدية السببية وسيادة الحتمية والسقوط في

السببية الاختزالية البسيطة السهلة . وهذا يجعلها عاجزة عن تقديم تفسير معقول لتنوع الواقع .

على العكس من ذلك ، تدور النماذج المركبة في إطار مبدأ التعددية السببية ، ويحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهم الطبيعة والإنسان وتفسيرهما والتنبؤ لهما . ويحل مبدأ تفاعل السبب والنتيجة محل مبدأ الانفصال الكامل للسبب عن النتيجة ، ومن ثمَّ يجرى النظر إلى الظاهرة في أبعادها المتكاملة دون الاقتصاد على بُعد واحد مادي أو روحي ، ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيراً دون التقيّد بأيّ مسلمة مسبقة تقول إن أحد الأبعاد (العنصر الاقتصادي أو العنصر الجنسي أو العنصر الروحي على سبيل المثال) أكثر فعالية وتأثيراً من الأبعاد الأخرى . فكل ظاهرة لها منحناها الخاص (ولا توجد احتمالات سببية مطلقة ولا يوجد شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلا وجه الله ، وضمان حرية الإنسان ووعيه بحريته) . ولذا ، لا بد أن تُدرّس كل ظاهرة حسب المقاييس المناسبة لها ، ويُنحَت نموذج خاص لدراستها ، فلا تُطبّق قوانين الأشياء على الإنسان ولا تُطبّق قوانين الإنسان على الأشياء . هذا لا يعنى بطبيعة الحال إسقاط النماذج التفسيرية المادية الخالصة أو الروحية الخالصة ، فالأولى لها دورها في تفسير الوجود الطبيعي وتفسير بعض جوانب الوجود الإنساني ، تماماً كما أن الثانية لها دورها في تفسير جوانب أخرى لهذا الوجود الإنساني .

والنموذج المركب يُنكر الواحدية السببية ولكنه لا يسقط في العيشة (حيث لا سببية على الإطلاق) ، وإنما يدور في إطار السببية المركبة التعددية حيث لا تؤدي (أ) حتمًا ويشكل ألى إلى (ب) ، فهي بسبب عدم تحكمتا في كل الواقع وبسبب عدم معرفتنا بكل عناصره قد تؤدي إلى (ج) (ولكنها بإذن الله تؤدي في معظم الأحوال إلى ب) .

٦- النموذج الاختزالي يختزل الظواهر ويبسطها ويدور في إطار السببية المطلقة ويتصور أن الإنسان ظاهرة بسيطة يمكن معرفتها في كل جوانبها ، ولهذا فهو يطمع إلى الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي والحلول الشاملة والتحكم الإمبريالي الكامل .

أما النموذج المركب فإنه ينطلق من تركيبة الواقع الإنساني والواقع المادي ، ومن ثم فإنه يطرح إمكانية المعرفة وأن الحقيقة يمكن الوصول إليها ، ولكنها معرفة إنسانية ناقصة وحقيقة غير مطلقة (لأن المعرفة المطلقة تقع خارج نسق التاريخ الإنساني) - وعند الإله وحده ، فالكمال لله وحده ، وهو وحده العليم بكل شيء والقادر على كل شيء) . إن النموذج المركب يتنوع تناول ما يمكن أن يُعرف وحسب دون أن يصاب باليأس بسبب

المجهول وما لا يمكن معرفته، فالمسافات سمة ببنوية فيه. إنه أقرب إلى الصورة المجازية منه إلى القانون، وهي صورة مجازية لا تشيئاً ولا تُشئ لأن مركز الكون لا يتجسد فيه، بل يظل مفارقاً متجاوزاً له غير حال فيه، فتظل هناك مسافة بين الدال والمدلول وبين ما نُجرده من الواقع والواقع المادى نفسه.

يتصور صاحب النموذج الاختزالى أنه قد وصل للحقيقة كل الحقيقة، وأنه على صواب كل الصواب، أما صاحب النموذج المركب فهو لا يقول إن هذا نموذج خاطئ أو مصيب بطريقة أحادية فجّة، وإنما يقدم نموذجاً بوصفه اجتهداً له مقدرة تفسيرية عالية، ويطلب إخضاعه لعملية اختبار. وحينما يُخضع للاختبار، فلا بد أنه سيفسر بعض المعطيات فى الواقع ولكنه سيعجز عن تفسير البعض الآخر. وفى هذه الحالة، لا يُوصف النموذج بعدم الموضوعية، فالنموذج لا يُحكم عليه بمقدار موضوعيته وذاتيته (فهو ابتداءً مزيج من الموضوعية والذاتية لأنه تركيب) وإنما يُحكم عليه فى إطار مقدرته التفسيرية والتنشئة، وفى إطار تركيبته. فالنموذج الذى يفسر أكبر قدر ممكن من التفاصيل والعلاقات ويربط بينها ويتبأ بعدد كبير من الظواهر، هو النموذج الأكثر تفسيرية (الذى يُقال له موضوعى)، وهو نموذج للجهتد الذى أصاب (فله أجران). أما النموذج الذى يفسر عدداً أقل من التفاصيل والعلاقات والذى يتسم بأن مقدرته التنشئة ضعيفة، فهو النموذج الأقل تفسيرية (والذى يُقال له ذاتى)، أى نموذج من اجتهد ولم يفلح تماماً (فله أجر واحد). وبالتالي، لا يصبح المعيار هنا كم المعلومات الذى تمت مراكمته وإنما جدواها فى التفسير: وبذا يحل النموذج التفسيري مشكلة استقطاب الذات والموضوع. فالنموذج الذى تبته حركات التمرکز حول الأثنى قادر على تفسير بعض جوانب وجود المرأة وبعض مشكلاتها، ولكنه عاجز عن تفسير المرأة فى كليتها أما وزوجة وأختا. وهذه الجوانب الكلية المركبة تحتاج إلى نموذج أكثر تركيبية.

وبعد اختبار النموذج، يمكن إعادة صياغته حتى يمكنه استيعاب المعطيات الجديدة التى فشل فى تفسيرها، أى أن النموذج التفسيري (الاجتهادى) ليس صيغة نهائية تتجبع أو تفشل. ويُلاحظ أن النموذج التفسيري (الاجتهادى) ليس نموذجاً استيعادياً، فالعناصر التى يظهر أنها أقل تفسيرية لا تُرفض ولا تُستبعد وإنما تفقد مركزيتها وتُنقل إلى الهامش، وهى قد تنتقل إلى المركز مرة أخرى فيما بعد، وقد توضع فى المركز داخل متالية احتمالية يتم من خلالها رصد عناصر المستقبل الكامن فى الحاضر.

٧- تأخذ عملية التفسير فى إطار النموذج الاختزالى المعلق شكل مجابهة الواقع بصيغ

وقولاب جاهزة ذات تحيزات خاصة . ويتم مراكمة المعطيات والمعلومات داخل هذه القوالب فتُهمش بعض الحقائق الأساسية أو تسقط تماماً ، ويتم تأكيد بعض العناصر الهامشية التي تتفق مع الأطروحة الاختزالية المتحيزة . ثم يجد الباحث نفسه يبحث عن أنماط مستمرة ، حيث لا أنماط ولا استمرار ، فتفرض عليه المقدمات المتحيزة الكامنة نتائج مضللة .

وتأخذ عملية التفسير (أو الاجتهاد) داخل النموذج المركب شكلاً مختلفاً تماماً ، فالمفسر المجتهد لن يواجه الواقع بقانون عام أو افتراض عام أو شعار سياسي أو قالب لفظي جاهز أو صورة شائعة يُفسر بها الواقع بأسره ، وهو لن يقوم بمراكمة المعلومات عن الواقع بلا تمييز ، بل سيواجه الواقع بنموذج مفتوح يعترف مسبقاً أنه نموذج تصوري وأنه أداة تحليلية وحسب ، فيختار مقدرة النموذج التفسيري ، ولكن عملية الاختبار ستقوم بتعديل النموذج وتفسيره . وتلخص عملية الاختبار في محاولة تصنيف المعلومات التي يصل إليها صاحب النموذج المركب وتفسير أكبر قدر ممكن من عناصر وأبعاد الواقع في تشابكها وتفاعلها دون محاولة تفسير الظاهرة كلها . وفي إطار النموذج المركب ، فإن أساس اختيار الحقائق ، لا الحقائق نفسها ، هو ما يشكل مدى صدقها وزيفها . فالصدق والكذب ليسا كامين في الحقائق الموضوعية نفسها وإنما في كيفية تناولها وفي القرار الخاص بما يضم وما يستبعد منها . ولذا ، لا يصبح السؤال : ما الحقائق ؟ ولكن : ما أهم الحقائق أو ما الحقائق الدالة ؟ ويصبح ترتيب الحقائق هرمياً (حسب أهميتها) أكثر أهمية من مجرد تسجيلها أفقياً بشكل متجاور ، ويصبح تعريف ما هو مركزي وهامشي أهم من مجرد مراكمة المعلومات . وتصبح العلاقات بين المعطيات أكثر أهمية من المعطيات نفسها . وعلى كل ، هذا هو جوهر الإبداع : اكتشاف علاقات جديدة في الواقع وتحديد ما هو مركزي وهامشي وتفكيك الواقع وإعادة تركيبه في ضوء هذا الاكتشاف ..

٨- مقدرة النماذج الاختزالية على ربط العناصر المختلفة ضعيفة بسبب اختزاليتها وانتقالها ، ولذا فإن قدرتها على التعميم ضعيفة أيضاً . والعكس أيضاً صحيح ، فالنماذج الاختزالية تسقط في التعميم للمحل لأنها على عكس النماذج المركبة لا ترى النحنى الخاص للظواهر . ومن هذه النقطة ، يمكن أن نطرح فكرة النظرية الكبرى الحاكمة (بالإنجليزية : grand theory) . ونحن نذهب إلى أن النخلى عن محاولة الوصول إلى نظرية حاكمة كبرى (رؤية للكون وللأمور المعرفية الكلية والنهاية) أمر غير ممكن . فالواقع قد ينقسم إلى مجموعة من القصص الصغرى (على

حد قول أنصار ما بعد الحداثة). ولكن هناك داخل كل قصة - مهما بلغت من صغر - قصة كبرى، وهذا ما نعبر عنه بقولنا «ثمة نموذج ما كامن وراء كل الظواهر». وهذا أيضاً ما يُقال له «حتمية الميتافيزيقا». وإن لم يطور الإنسان نظرية كبرى، فإنه سيقع فريسة للنظرية الكبرى للآخر وضحية له إمبيرالية المقولات». وفي داخل إطار النموذج الفضفاض وفكرة الاجتهاد، سنحاول الوصول إلى نظرية شاملة كاملة، ولكننا نعرف أننا لن نصل إلى اليقين المطلق أو التفسير النهائي، فنظريتنا لن تكون نظرية شاملة كاملة (جرانث ثيري) وإنما «ريلاتيفلى جرانث ثيري relatively grand theory»، أى «نظرية كبرى وشاملة إلى حد ما» أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانياً.

٩- النماذج الاختزالية ترى التاريخ بحساباته كياناً يتحرك بطريقة واحدة ونحو نقطة واحدة. فبعض الرؤى المادية ترى التاريخ بحساباته يتخذ مساراً واضحاً، مدفوعاً بالصراع الطبقي أو علاقات الإنتاج أو فكرة التقدم. ولا تختلف عن ذلك بعض الرؤى الدينية التي ترى التاريخ بحساباته تمحداً للمشيئة الإلهية وليس مجالاً للدافع بين البشر. ولذا، فإن أحداث التاريخ والواقع الإنسانى ككل هي نتاج بطوة بطل أو بطلين، أو نتاج عقل واحد متأمر وضع مختطفاً جباراً وصاغ الواقع حسب هواه، أو نتاج نظرية ثورية فورية أو فكرة انقلابية جذرية أو عودة مشيحية (مهملوية) أو حتمية تاريخية أو ييشية أو وراثية أو العنصر الاقتصادي أو الدافع الجنسى. هذا المبدأ الواحد يمكن أن يكون روحياً (الإله - البطل - العقل الثورى - المؤامرة الكبرى) أو مادياً (قانون الحركة - العنصر الاقتصادي - العنصر الجنسى) أو روحياً اسماً مادياً فعلاً (نفس العالم - روح الشعب).

أما النموذج المركب فينكر وجود قوتين تاريخية عامة وحتمية ويرى أن مقدرتها التفسيرية ضعيفة، وي طرح بدلاً من ذلك فكرة الأنماط التاريخية المشابهة، وليست بالضرورة المتكررة والمتجانسة تماماً، فالتاريخ لا يتطور بنفس المستوى ولا بنفس المعدل ولا بنفس الطريقة من مجتمع لآخر. بل إنه، داخل المجتمع الواحد، يوجد من العناصر الخاصة ما يجعل من الضروري التأنى والدراسة المدققة لتتبع مسارات التاريخ المختلفة. وفكرة الأنماط المشابهة، برغم أنها تنكر فكرة القانون العام، فإنها لا تنسقط في العبثية واللامعيارية.

١٠- تحمل النماذج الاختزالية مشكلة القيمة بالغاها. فإذا كان من الممكن رد الإنسان في كنيته إلى الطبيعة/ المادة، وإذا كانت للطبيعة/ المادة محايدة منفصلة عن القيمة value-

free، فإن مشكلة القيمة لا تنشأ أساساً. وتحل النماذج المركبة قضية القيمة بطريقة مختلفة، فهي تستلج التعامل مع المثالي والواقعي، ومع الروحي والمادي، فهي ليست نماذج واحدة بسيطة مادية لا تجيد التعامل إلا مع العالم الواقعي المادي، وليست نماذج روحية بسيطة لا تجيد التعامل إلا مع عالم الروح.

١١- النماذج الاختزالية نماذج متطرفة سواء في حالة الثورة أم في حالة السكون. فهي نماذج ترصد ما هو قائم بطريقة اختزالية، فإن تقرر تغييره فإنه لا بد وأن يتم تغييره بشكل جنوى ثوري فوري. ولكن هذه النماذج، لأنها ترصد ما هو قائم وحسب، لا يدرك صاحبها إمكاناتها الكامنة، ولذا فهو يسقط في مزاج سكوني رجعي. أما النماذج المركبة، فإنه يمكن أن ترصد ما هو قائم وما هو كامن، فهي لا تكفي برصد السطح ومراكمة المعلومات وإنما تتجاوز السطح وصولاً إلى عالم الإمكانات، ولذا فهي نماذج ثورية تشجع على تجاوز الواقع باسم الإمكانات الكامنة، وهي ليست متطرفة في ثورتها لإدراكها تركيبة الواقع الإنساني وحدوده.

ويمكن تلخيص نقاط قصور النماذج الاختزالية ومواطن قوة النماذج المركبة فيما يلي:

١- من خصائص النماذج الاختزالية أنها قابلة للتوظيف ببساطة في أي اتجاه. فعملية الاختزال، كما بيّنا، هي عملية فصل الحقائق والوقائع عن سياقها الاجتماعي والتاريخي، ومن ثمّ يمكن فرض أي معنى عليها وتعمير أي تحيزات من خلالها واستخلاص أي نتائج منها. ولناخذ مثلاً التصور القاتل إن اليهود قوة خارقة، وإن نفوذهم واسع إلى درجة أنهم يهيمنون على الولايات المتحدة، بل وعلى العالم الغربي بأسره. إن هذا التصور الاختزالي يمكن أن يستخلص منه المرء ضرورة الحرب ضد هؤلاء اليهود، فهم الذين يعركون الولايات المتحدة، ومن ثمّ فهم المسؤولون عن الغزوة الصهيونية. كما يمكن أن يؤدي هذا إلى الدعوة إلى ضرورة التحالف معهم، فهم لا سبيل إلى هزيمتهم، بل إن مثل هذا التحالف مع هذه القوة الباطنة قد يعود بالفائدة على من يتحالف معها. أما النموذج المركب فإن من الصعب توظيفه لأنه يعطى صورة تفصيلية مركبة عن الواقع، كما أنه يساعد في كشف التحيزات الكامنة في الظاهرة أو النص موضع الدراسة.

٢- لا تعيد النماذج الاختزالية كثيراً في عملية الممارسة، إذ إن الممارسة تتطلب نموذجاً تحليلياً أكثر تفصيلاً ودقة وتركيبية يزود الدارس بخريطة يعرف من خلالها كل تنوّهات الواقع، وما هو مركزي منها وما هو هامشي، وما الوضع القائم والإمكانات الكامنة،

وَمَنْ العدو وَمَنْ الصديق، خريطة يفهم بواسطتها العناصر والانقسامات المختلفة في معسكر العدو ومدى كفاءته ودوافعه ومواطن ضعفه وآلاف التفاصيل الأخرى التي تظل بمنأى عن النموذج الاختزالي. فحينما تخبرنا بروتوكولات حكماء صهيون أن اليهود هم أس الشر، فماذا يفيد ذلك في الحرب اليومية ضد الجيب الاستيطاني الصهيوني؟ أما النموذج المركب فسيأخذنا على أن ندرك واقعنا وواقع من يتصدى له في كل أبعاده (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية)، وهو ما يُحسن قدرتنا على تفسير كثير من الظواهر الإنسانية ومن قدرتنا التنبئية، ويفيد كثيراً في الممارسة.

٣- تؤدي النماذج الاختزالية إلى السقوط في رؤية الآخر بطريقة عنصرية، فجوهر العنصرية هو عملية الاختزال هذه، التي تحوّل الكل الإنساني المركب إلى عنصر واحد. أما النماذج المركبة فهي لا تختزل الآخر بل تراه في تركيبته الإنسانية والمعيقة، وتستعيد له إنسانيته وتركيبته ومن ثم تُعرفه في قوته وفي ضعفه الحقيقيين، وفي قدرته على الانتصار والانتكار وفي سياقاته المتعددة.

٤- يكون تبني النماذج الاختزالية تعبيراً عن كسل عقلي، ولكن هذا التبنى يزيد في الوقت نفسه من هذا الكسل، إذ إنه يصيب العقل بالشلل حتى تصبح موضوعيين متلفين تماماً لكل ما يأتيان من حقائق صلبة دون تساؤل أو إبداع، على عكس تبني النماذج المركبة الذي يعبر عن مقدرة العقل على توليد النماذج التحليلية وعلى قدرته على تجاوز الرصد المباشر.

٥- يولّد النموذج الاختزالي تضالاً لا أساس له، كما يمكن أن يولّد في نفس صاحبه اليأس والقطوط، إذ إنه قد يُصدّد التوقعات التي لا تتحقق وقد يُخفي الإمكانيات التي يمكن أن تتحقق في المستقبل. أما النموذج المركب فإنه لن يهون أو يهول بل سيحدد لنا توقعاتنا وسيرفنا بحدود إمكاناتنا.

لكل هذا، يصبح من الضروري (من الناحية المعرفية والأخلاقية بل والعملية) تبني نماذج أكثر تركيماً من النماذج الاختزالية المادية.

النماذج الاختزالية، سرشيوها،

ولكن إذا كانت النماذج الاختزالية قاصرة عن تفسير الواقع فما سر شيوها وجاذبيتها؟ إن سر شيو هذه النماذج يعود للأسباب التالية:

١- نحت النماذج المركبة (بما يتضمنه من عمليات التجريد والتفكيك والتركيب) عملية صعبة للغاية تتطلب جهداً إبداعياً واجتهاداً خاصاً، ولذا فإن ما يحدث في كثير من الأحيان أن يقوم الناس في أثناء عملية التفسير بعملية تجريد تفكيكية اختزالية أبعد ما تكون عن التركيب وتسم بالتبسيط والوضوح والتحرك في إطار السببية البسيطة (الروحية أو المادية) واليقينية المطلقة أو شبه المطلقة. فيستبدون بعض العناصر ذات القيمة الأساسية في عملية الفهم والتفسير والتغير والتي لم يدرك صاحب النموذج الاختزالي أهميتها، بحيث يصبح التعامل مع الواقع مسألة سهلة وتصبح النتائج التي يتوصل لها الباحث يقينية (تقترب من اليقينية التي يتوصل لها الباحث في الظواهر الطبيعية) الأمر الذي يؤلّد لدى الإنسان وهم التحكم الكامل في واقعه والتفانؤ الشديد البسيط. والعقل الإنساني، منذ أن وُجد الإنسان، دائم البحث عن صيغة بسيطة يمكنه من طريقها تفسير كل شيء والتحكم في كل شيء وحل كل مشكلاته: خاتم سليمان أو مصباح علاء الدين أو جملة سحرية أو معادلة رياضية أو قانون علمي واحد يفك به كل الشفرات ويحل به كل الألغاز ويفتح به كل الكنوز، فثمة رغبة طفولية جينية كامنة في النفس البشرية تدفع الإنسان إلى محاولة الوصول إلى عالم فردوسى لا صراع فيه ولا تَدَاقُع ولا اختيارات أخلاقية، عالم كل الأمور فيه واضحة لا لبس فيها ولا إبهام، ومن ثمّ يمكن التحكم فيه تماماً. وما أسهل أن يقول المرء إن الصراع الطبقي يفسر كل الظواهر، وإن إسرائيل ما هي إلا قاعدة للاستعمار الغربي، أو إن اليهود هم مصدر كل الشرور في كل زمان ومكان، أو العكس، أى أنهم ضحايا الاضطهاد في كل زمان ومكان.

٢- أدّى شيوع وهم الموضوعية المادية المتلقية والواقع الحام إلى شيوع النماذج الاختزالية، فنحن كثيراً ما نتصور أن الحقائق هي الحقيقة وأن الواقع الحام هو مستقرّها، ولذا فنحن نحاول أن نكون موضوعيين تماماً في رصد الحقائق فلا نُعمل عقولنا. ومعظم الحقائق التي يأتي بها الاختزاليون حقائق موضوعية ووقائع ثابتة حدثت تحت سمع الناس وبصرهم، فهم لا يختلفون الحقائق (في أغلب الأحيان) وإنما يجتزئونها، ولكن كثيراً ما تكون الحقائق التي يذكرونها تافهة هامشية جزئية لا علاقة لها بالحقيقة الكلية (ولذا فهي تُسمّى بالإنجليزية: true lies أكاذيب حقيقية، أى كلمة حق «جزئي» يُراد بها باطل «كلى»). فلا بد أن هناك يهوداً أشركوا، ولا بد أن هناك يهوداً مضطهدين، لكن هل هذا هو النمط الأساسى التكرور في تواريخ الجماعات اليهودية؟

٣- النموذج الاختزالي هو النموذج السائد في الصحافة والإعلام على وجه العموم، بسبب أن المشتغل بالإعلام عادة ليس عنده فحة من الوقت للنظر العميق في الوقائع التي يكتب عنها (فرييس التحرير يود أن يجد الخبر فوراً على مكتبه). ولذا ارتبط الإعلام تماماً بنظرة «الآن وهنا» وما يسمونه الأحداث الساخنة، التي يضطر الإعلامي إلى عزلها عن أى سياق أو خلفية تاريخية أو اجتماعية وأى دوافع إنسانية مُركّبة وأى إشكاليات سابقة. وإن حدث وأدرك الإعلامي بعض الأبعاد المركبة للحادثة التي يكتب عنها فإن هناك مشكلة أن السيد رئيس التحرير الافتراضى يريد لها فى حيز صغير للغاية (٢٠٠ كلمة - ٣ دقائق). وقد أدّى كل هذا إلى سيادة التماذج الاختزالية على الإعلام والإعلاميين، وبسبب سيطرة الإعلام على عقول الناس، بدأت النماذج الاختزالية تهيمن على السواد الأعظم من البشر. ولذا، حينما أطلق أحد الصحفيين صيحة أن هجرة اليهود السوفيت هي جريمة العصر، اندفع كل الإعلاميين وبدءوا يتحدثون عن هجرة ملايين اليهود، فى الوقت الذى كان عدد يهود الاتحاد السوفيتى لا يزيد على مليون ونصف المليون!

٤- عمقُ ظهور الصورة مصدراً أساسياً للمعلومات من الاتجاه نحو الاختزال، فالصورة منفصلة على نفسها توصلُ رسالتها بشكل مباشر إلى وجدان الإنسان العادى، الأمر الذى لا يتيح له أى فرصة للتأمل أو التفكير.

٥- لا شك فى أن إيقاع الحياة الحديثة ذاته الأخذ فى السارع لا يسمح بأى تأمل أو تفكير، ولذا يجد الإنسان نفسه مضطراً لاستخدام الصيغ اللفظية الجاهزة (الكليشيات) والصور النمطية.

النماذج الاختزالية والنماذج المركبة، طريقة صياغتها،

طريقة صياغة النماذج الاختزالية والنماذج المركبة لا تختلف عن طريقة صياغة أى نماذج تحليلية أخرى، فهي عملية تفكيك وتركيب وربط وتجزيد. ولنبداً بطريقة صياغة النموذج الاختزالي:

١- يحددُ صاحب النموذج الاختزالي الواحدى (الروحى أو المادى) أطروحته الأولية (الفرض العلمى)، وهى عادةً أطروحة شائعة بسيطة بساطة بالغة، وعامة عمومية فائقة بسبب استبعادها لتركيبية الواقع وتركيبية الفاعل الإنسانى «ملوك هذا الإنسان إن هو إلا انعكاس لوضعه الاقتصادى» أو «هذا الفلسطينى قام بهجمته الاستشهادية أو

الانتحارية بسبب الدوافع الدينية وحب أو بسبب بعض العُقَد النفسية» أو بسبب «عبادة الموت» كما ادعت إحدى الصحف الأمريكية)، ثم تمتع هذه الأطروحة الاختزالية البسيطة مركزية تفسيرية.

٢- تتم مراكمة المعلومات في ضوء هذه الأطروحة البسيطة. ومهما بلغت سفاجة وبساطة الأطروحات والفروض الأولية، فإن هناك دائماً في الواقع بعض المعطيات والحقائق التي يمكنها أن تضفي قدراً من المصدقية على هذه الأطروحات والاقتراضات، وهي عادةً حقائق صلبة وصادقة تماماً من الناحية الإخبارية المباشرة، أى أنها موجودة بالفعل في الواقع.

٣- ولكن ما يحدث لهذه الحقائق الصلبة هو ما يلي:

(أ) تُنزع الوقائع والتفاصيل من سياقها التاريخي والإنساني، بحيث تصبح بلا تاريخ ولا أصول اجتماعية ولا أبعاد إنسانية.

(ب) تُعزَل الوقائع والتفاصيل عن كل أو معظم الحقائق الأخرى، وعن أى نماذج أو أنماط تاريخية أو اجتماعية أو إنسانية أخرى، أى أن المنظور المقارن يُسقط تماماً.

(ج) بعد إتمام هاتين العمليتين يمكن فرض أى اتجاه على هذه الحقائق فتحوّل إلى مؤشر إمبريقي دقيق ودليل مادي قاطع على صدق الأطروحة أو الفرضية الأولية.

وبعد أن تتم صياغة النموذج البسيط وتوثيقه، لا بد أن يتم التلصق لهذه «الأطروحة الموثقة» بمقدرة فائقة على تقبّل الحقائق المادية الصلبة دون مساءلة وعلى استبعاد الفاعل الإنساني، فهو مُتعلّق موضوعي محايد، إن رأى أرقاماً آمن بها على التو، وإن سمع عن واقعة حدثت فعلاً فإن عليه أن يصدقها (والتفسير الملتصق بها) بكل ما أوتى من موضوعية وحياد دون تفكيك أو تركيب، ودون استدعاء حقائق وأنماط أخرى، ودون إدراك السياق الاجتماعي والتاريخي الإنساني للتفاصيل والوقائع التي تُعرض عليه، ودون تساؤل عن مدى أهميتها ومركزيتها.

وتتم صياغة النماذج المركبة أيضاً من خلال عملية تفكيك وتركيب:

١- على العكس، يحدد صاحب النموذج المركب أطروحته الأولية (الفرض العلمي) بطريقة مركبة منفحة تحوى كثيراً من العناصر المادية وغير المادية حتى يمكن رصد الواقع من خلالها في كل تركيبته، ثم يحدد المستوى التجميعي والتخصيصي بما يتناسب مع النحني الخاص بالظاهرة.

٢- تُوضَع الوقائع والتفاصيل والمعلومات فى سياق إنسانى (تاريخى واجتماعى) عريض، أى تتم استعادة البُعد التاريخى والمنظور المقارن (وهو الأمر الذى نحرص على استيعاده الكتابات الاختزالية).

٣- تُرْطَب الأجزاء والتفاصيل والحقائق بالكليات التاريخية والاجتماعية والإنسانية ثم تصنف داخل أنماط .

٤- تُضَمُّ وقائع ومعلومات كان قد تم استبعادها من منظور النماذج الاختزالية القائمة، ويتم توسيع وتعميق الأنماط .

وبذلك ، يمكن إظهار عجز النموذج الاختزالى عن تفسير كثير من التغيرات وعناصر الواقع ، كما يمكن البرهنة على مقولة النموذج المركب على إنجازه ما عجز عنه النموذج الاختزالى ، إذ تكتسب الوقائع معنى جديداً ويصبح من الممكن تفسيرها بطريقة أكثر تركيياً وإنسانية .

المؤشريين التماذج الاختزالية والنماذج المركبة

كلمة «المؤشّر» من فعل «أشّر» ، وهو من اللغة العربية المحدثه ، وتقابلها فى اللغة الإنجليزية كلمة «إنديكاتور indicator» . والمؤشّر هو عادة جسم متحرك (إبرة أو عقرب) يتحرك على سطح به مقياس . وتدل حركة المؤشّر على التحولات التى تطرأ على شىء آخر ، فالإبرة التى تُوجَد فى عداد السرعة فى السيارة تدل على السرعة ، أما الإبرة التى تُوجَد فى جهاز قياس الضغط فتدل على الضغط ، وتدل عقارب الساعة على الزمن . ويلاحظ أنه تُوجَد هنا علاقة بين شيئين : جسم مادى يشاهده المرء بشكل مباشر ، وشىء آخر غير منظور يجرى قياسه مثل السرعة والزمن وضغط الدم فى الإنسان أو الضغط الجوى .

وتُستخدَم كلمة «مؤشّر» فى العلوم الإنسانية لنفس الهدف . فالمؤشّر هو عنصر ما فى الواقع يمكن ملاحظته بسهولة ، والتحولات التى تطرأ عليه تدل على التحولات التى تطرأ على مفهوم مجرد . وبسبب هذه العلاقة يمكن جمع المعلومات والبيانات عن الظواهر المتعينة والمجردة (الطبقة - المكانة - الأسرة) من خلال المؤشّر بحيث يتعمق إدراكنا لها ، كما يمكن رصد التحولات التى تطرأ عليها .

ويراى للبعض أن علاقة المؤشّر بالواقع علاقة مباشرة تماماً تشبه علاقة العقل بالواقع

أو بالمعلومات حسب الرؤى الموضوعية المادية التلقية (صفحة يضاء تطبع عليها المعطيات الحسية للواقع دون تدخل الرؤى والرموز والذكريات والإرادة والمقدرة والمصالح على خداع الذات وتجاوزها)، أو أنها علاقة تشبه علاقة الثير بالاستجابة في النماذج السلوكية إذ لا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر. ولكن المؤشر لا يتحرك في فراغ أو على صفحة بيضاء، فهو مرتبط دائماً بالنموذج الإدراكي أو التفسيري الذي يحكم رؤية من يستخدم المؤشر. فيمكن للمؤشر أن يكون تعبيراً عن نموذج مركب (ولنسمه «المؤشر المركب»)، ويمكن للمؤشر أن يلدور في إطار نموذج اختزالي (ولنسمه «المؤشر الاختزالي»). والمؤشر الاختزالي - شأنه شأن النماذج الاختزالية - يتعامل مع الواقع (متضمناً الإنسان) بوصفه ظاهرة بسيطة واضحة، خاضعة للسببية الصلبة المباشرة الكاملة: الظاهر هو الباطن، والسطح لا يختلف عن الأعماق، والظاهر يكشف ما في الباطن بسهولة ويسر، والسطح يشف عما تحته بدون عناء. والدوافع الإنسانية بسيطة واضحة يمكن رصدها، ولذا فإن الإنسان يسلك حسب نمط متكرر مسبق، ويسهل التنبؤ بما سيفعله كما يتصور السلوكيون (وهم حالة متطرفة من أصحاب المؤشرات الاختزالية الكمية «المادية»). ويظن صاحب المؤشر الاختزالي أن مؤشره أو مؤشراته يقينية نهائية صلبة وما عليه إلا أن يستخدمها وأن ينظر للواقع بشكل موضوعي محايد (متجاهلاً السياقات المركبة المتداخلة والأبعاد التاريخية والتركيبات النفسية والرموز متعددة الأوجه). وهو عادة ما يحول الكيف إلى كم، بل إنه يدرك الكيف بحبانه كمّاً (فعلهم اجتماع عشة الدجاج لا يختلف بالنسبة له عن علم اجتماع المنزل الإنساني)، ثم يعين جداوله التي لا تنتهي بالبيانات وهو موقن تماماً أنه أحاط بكل جوانب الواقع وشرحه تماماً بشكل موضوعي باهر.

وصاحب المؤشرات الاختزالية جاهز دائماً بألياته الرصدية وجداوله البحثية واستباناته، ولكنه جاهز بالدرجة الأولى بأطروحاته الاختزالية التي تُفسّر كل شيء باختزاله إلى عنصر واحد يرد إليه كل شيء في نهاية الأمر: عنصر اقتصادي - صراع من أجل البقاء - دافع جنسي - شهوة للسلطة - رغبة في مراكمة الثروة - تغير في أدوات أو قوى أو علاقات الإنتاج - مؤامرة بلشفية - مؤامرة يهودية - والآن (بعد أحداث ١١ سبتمبر) مؤامرة إسلامية متطرفة. ويتم الرصد في إطار هذه الأطروحة وتُستخدم المؤشرات للتوثيق الذي لا ينتهي. وبذلك يصبح المؤشر ليس طريقة لاكتشاف الواقع وإنما لتبسيطه وتسيوّه.

ينظر صاحب المؤشرات الاختزالية حوله جاهزاً بأطروحاته البسيطة، ويتحول كل ما

حواله إلى شواهد تثبت ما يؤمن به دون أى قلق أو اجتهاد أو إشكاليات . وبدلاً من اكتشاف الواقع وإعادة اكتشافه ، يقوم هو بعملية رصد موضوعي مطلق وتوثيق سطحي . فإن اشترك يهودى أمريكى فى مظاهرة من أجل إسرائيل ، فإن الأمور متهيبة والدلالة واضحة ، فالظاهر والباطن واحد ، والمثير والاستجابة متصلان . فاشترك هذا اليهودى فى مثل هذه المظاهرة هو دليل صلب لا يُدحض على أنه صهيونى متعاطف مع إسرائيل . وإن ضُبِطت مجموعة من المجرمين من أعضاء الجماعات اليهودية فى مكان ما ، فإن المسألة أيضاً متهيبة ، فهذا مؤشر صلب على أن اليهود أشرار ينشرون الفساد فى كل بقاع الأرض . وإن قررت الولايات المتحدة نقل سفارتها إلى القدس ، فإن المسألة واضحة وسهلة وتنهض دليلاً على سطوة اللوى الصهيونى . وإن صرح أحدهم أن أبواب الهجرة من الاتحاد السوفيتى ستُفتح أمام اليهود ، فهذه ولا شك جريمة العصر ومن المتوقع أن تهاجر الملايين ، وذلك لأن الأطروحة السائدة أن اليهود يهاجرون إلى إسرائيل كلما ساحت لهم الفرصة !

وما يغب فى هذه الاستجابات هو الإحساس بتركيبية الواقع وأن الظاهر ليس هو الباطن . ومن ثمَّ ، فإن الأطروحات البسيطة لا تكفى ، والمؤشرات الواضحة البسيطة لا بد وأن تثير فى أنفسنا الشك . فالإنسان ظاهرة مركبة إلى أقصى حد ، ظاهرة تحوى داخلها عناصر لا يمكن بأى حال ردها إلى النظام الطيى (الوعى - الحس الخلقى - الحس الجمالى - القدرة على مراقبة الذات وتغييرها - المقدرة على فعل الخير وعلى فعل الشر بشكل وإع - نتيجة اختيار حر - استخدام الرموز فى العمليات الإدراكية) . وهذه العناصر تتجلى فى أشكال ملموسة مختلفة ، ولكن إدخالها فى شبكة السببية الصلبة والتوصل إلى مؤشرات مادية عليها أمر عسير فى معظم الأحيان ومستحيل فى بعضها ، ولعل هذا هو سبب صعوبة التنبؤ بسلوك الإنسان . ولكن يظل من الضرورى ، مع هذا ، استخدام المؤشرات والتعميم منها ، فبدونها لا يمكن رصد الواقع ولا يمكن رؤية الأنماط الكامنة وراء سيل المعطيات والمعلومات ولا يمكن أن يقوم علم .

ولكن لا بد أن نحاول المؤشرات أن تفلت من قبضة النماذج الاختزالية التى تُجمد الواقع وتسطّحه ، ولا بد أن ندرك عدة قضايا أساسية عند استخدام المؤشرات :

١- لعل من الواجب أن ندرك قصور المطلقات المعرفية للنماذج الموضوعية المادية المتلفة التى تظن أن الإنسان إن هو إلا ظاهرة طبيعية ، ويجب تَبَيُّن منطلقات الرؤية التفسيرية

الاجتهادية التي تنطلق من ثنائية الإنسان والطبيعة والتي تؤكد أن الإنسان ليس إنساناً طبيعياً وإنما إنسان غير طبيعي، رباني / إنساني. هذا الاختلاف بين الإنسان والطبيعة (المادة) يُعبّر عن نفسه في الاختلاف بين المؤشّر في العلوم الطبيعية والمؤشّر في العلوم الإنسانية. ولنأخذ على سبيل المثال، المستوى التعميمي الذي يمكن للباحث أن يطمح إليه. إن أي علم لا بد أن يستند إلى قدر من التعميم، وإلا لما أصبح علماً. ولكن التعميم في العلوم الطبيعية يصل إلى مستويات أعلى بكثير من المستويات التي تصل إليها العلوم الإنسانية، إذ إن عنصرى الزمان والمكان بالنسبة للعلوم الطبيعية ليسا في أهميتهما بالنسبة للعلوم الإنسانية. ولذا، فإننا نجد أن التعميم في العلوم الإنسانية يكون بمثابة إطار عام يتم من خلاله تصنيف مجموعة من الظواهر، وتظل كل ظاهرة محتفظة بخصائصها واستقلاليتها عن الإطار الكلي. ومن هنا، فإننا نجد أن التعميم في العلوم الإنسانية يظل لصيقاً إلى حدٍّ ما بالمادة المستخدمة في الوصول إلى التعميم. ولذا، فإنه يُقبل في العلوم الإنسانية بقدر من الاختلاف بين النظرية والظواهر المختلفة لا يُسمع به في العلوم الطبيعية. فإذ قلنا «إن للجسمعات العربية تمر بمرحلة التحديث»، فإن قولنا إلى حدٍّ كبير صادق، ولكن يظل هناك تفاوت في معدلات التحديث، فهناك جيوب (في الواحات والجيال) ظلت بمنأى عن التحديث. كما يُلاحظ أن التعميمات في العلوم الإنسانية كثيراً ما يتم تعديلها من خلال عملية التطبيق، ذلك لأن العلاقة بين المؤشّر (العام) والظاهرة (الخاص) في العلوم الإنسانية علاقة حلزونية تبادلية. فنحن يمكن أن نصل إلى تعميم مفاده أن الجماعات الوظيفية اليهودية، بعد ظهور الدولة القومية، تتحول عادةً إلى طبقات متوسطة. ويمكن تعريف الطبقة المتوسطة من خلال الدخل والمكانة وأسلوب الحياة، ويمكن استخدام هذا مؤشراً عاماً. ولكن، عند التطبيق، لا بد أن نلزم الحذر، فأعضاء الجماعات اليهودية من أعضاء الطبقة المتوسطة في الولايات المتحدة ليست لهم أي خصوصية، وإن كانت ثمة خصوصية فليس لها أهمية تفسيرية كبيرة. أما في جنوب إفريقيا، في إطار المجتمع الاستيطاني، فإنها تصبح طبقة متوسطة استيطانية، الأمر الذي يمنحها خصوصية لها قيمة محورية في عملية التفسير، فعلاقة الطبقة المتوسطة في جنوب إفريقيا بالطبقة العاملة السوداء تختلف تماماً عن علاقة الطبقة الوسطى في بلد مثل فرنسا مع الطبقة العاملة فيها. أما في أمريكا اللاتينية، فإن قولنا بأن أعضاء الجماعات اليهودية انخرطوا في صفوف الطبقة المتوسطة هو من قبيل التجاوز. فهم طبقة متوسطة

من ناحية الدخل والمقاييس الخارجية والمهنية، ولكنهم مع هذا احتفظوا ببعض ملامح الجماعة الوظيفية المالية. ومن بين هذه الملامح العلاقة مع النخبة الحاكمة، إذ إن أعضاء الجماعات اليهودية في أمريكا اللاتينية كانوا غير ممثلين (حتى عهد قريب) في النخبة الحاكمة بسبب التكوين الحضارى الخاص للمجتمعات اللاتينية. فرغم أنها مجتمعات استيطانية، فإنها لم تصل إلى درجة عالية من العلنية والانفتاح كما حدث على سبيل المثال في الولايات المتحدة.

٢- يجب أن ندرك أن مضمون المؤشر في العلوم الإنسانية ليس مباشراً، فظاهر الإنسان يختلف عن باطنه، إذ لا بد أن يكبد الباحث لتحديد المعنى الحقيقي للمؤشر. ويمكن أن تكون بعض المؤشرات متشابهة بشكل سطحي، ولكننا بعد شيء من التعمق فيها سنكتشف أنها تشير إلى مدلولات مختلفة بل ومتناقضة. والعكس صحيح، إذ يمكن لمؤشرات أن تبدو متناقضة ولكن بعد شيء من التعمق يتضح أنها تشير إلى مدلول واحد.

ولنضرب بعض الأمثلة على ما نقول: إن هجرة اليهود من بلادهم إلى إسرائيل هو مؤشر على أن ثمة عناصر طرد في بلادهم الأصلية وعناصر جذب في إسرائيل، وتدل على فشلهم في الاندماج في مجتمعاتهم. وبناءً على هذا التعميم المعقول، بل والبديهي، يمكن القول بأن هجرة يهود جورجيا هي تعبير عن الاتجاه نفسه. ولكننا لو تعمقنا قليلاً لوجدنا أن هجرة يهود جورجيا إنما هي تعبير عن اندماجهم في مجتمعهم؛ فجماهير جورجيا السوفيتية (قبل سقوط الاتحاد السوفيتي) كانت تناصب الدولة السوفيتية العدا، وأعضاء الجماعات اليهودية كانوا لا يتجزأ من هذه الجماهير ومن مجتمعهم الجورجي. وبالتالي، فإن الخروج من جورجيا والذهاب إلى إسرائيل (عدو الاتحاد السوفيتي اللدود) ليس خروجاً يهودياً بل هو خروج جورجي وتعبير عن حركات المجتمع الجورجي وعن رفض الهيمنة السوفيتية. وإذا نظرنا إلى يهود بنى إسرائيل في الهند، فإننا سنجد أنهم يعيشون في عزلة (وهذا يؤخذ مؤشراً على عدم اندماجهم). ولكننا سنكتشف أن المجتمع الهندي مبني على نظام الطائفة المغلقة، وأن من يتنمى إلى هذا المجتمع عليه أن يُنظم نفسه على هيئة طائفة مغلقة، وهذا ما فعلته الجماعات اليهودية في الهند، فمزلتها تعبير عن اندماجها. ولاحظ أن هذه الطوائف ذاتها طبقت بعضها على بعض قوانين الطهارة والنجاسة الهندوكية!

٣- يجب أن ندرك أن مضمون المؤشر في العلوم الإنسانية مرتبط إلى حد كبير بالمعنى الدخلى الذى ينسبه الفاعل إليه ومرتبط بالدلالة الرمزية للمعطى المادى (وهو أمر غير

متوافر وغير وُلِدَ في العلوم الطبيعية). ولتأخذ هجرة اليهود السوفيت من الاتحاد السوفيتي مثلاً. إذا لم نعرف دوافع المهاجرين للهجرة وظروف هجرتهم، فإننا لن نتسكن من فهم اتجاه حركتهم. فإذا افترضنا - كما يفعل الصهاينة - أن الدافع للهجرة هو العودة إلى أرض الميعاد، فإن اتجاه اليهود السوفيت إلى الولايات المتحدة يبدو كما لو كان غيباً منهم. ولكننا إذا عرفنا أن دوافعهم هي الحراك الاجتماعي، لأصبحت الهجرة إلى الولايات المتحدة أمراً منطقيًا للغاية. ويؤدي تنوع المعنى الداخلي إلى تنوع الدلالات لنفس المؤشر المادي، ولذا فإن شمة مؤشرًا ماديًا واحدًا قد يشير إلى أكثر من مدلول أو إلى المدلول وعكسه. وقد درس الزعيم الصهيوني بن جوريون دوافع يهود الولايات المتحدة وتركيباتهم الأيديولوجية والنفسية، وخلص من هذا إلى أن صهيونية كثير من يهود أمريكا التي تبدت في دفع التبرعات لإسرائيل والتظاهر من أجلها ليست تعبيراً عن رغبتهم في العودة إلى أرض الميعاد أو تمسكهم بهويتهم وإنما هي محاولة لتغطية اندماجهم في المجتمع الأمريكي وإرضاء لضمايرهم اليهودية المتعبة. فكان المؤشر هنا (ادعاء الصهيونية) يشير إلى عكس مضمونه الصهيوني التقليدي (تمسك الهوية اليهودية). ومن ثم، فبرغم أن كثيراً من يهود أمريكا متعصبون ويعلمون صهيونيتهم بشراسة غير عادية، فإن الملاحظ أنهم لا يذهبون إلى انتخابات المؤتمر الصهيوني ويكتفون بدفع اشتراكات العضوية. ويلاحظ أن صهيونية يهود أمريكا تعني أنهم يهود/ أمريكيون (على غرار إيطاليين/ أمريكيين) أي أن إسرائيل ليست هي مسقط رأسهم كما يُقال، لأن مسقط الرأس هو المكان الذي يهاجر منه الإنسان لا إليه. ومرة أخرى نلاحظ أن المضمون الحقيقي لصهيونية يهود أمريكا ليس صهيونيا.

ولتأخذ ظاهرة حب اليهود وكراهتهم. فإذا عرفنا مثلاً أن بلفور كان يحاول تخليص إنجلترا من اليهود، فإنه يمكننا القول إن صهيونيته هي تعبير عن كره عميق لليهود، وإن حبه المزعوم لليهود لا يختلف كثيراً عن كرهه هتلر لهم. إن المعنى الداخلي للمؤشر مرتبط تماماً برؤية الفاعل إلى الكون، فكان المضمون المحدد والمتعين للمؤشر يتحدد إلى حد كبير في إطار رؤية الفاعل.

٤ - وثمة نقطة مهمة أخرى مرتبطة تماماً بقضية المعنى الداخلي، هي أن رؤية الفاعل، ظاهرة كانت أم كامنة، مختلفة عن أمنيته وعن أقواله. فقد تطابق الأمنيات والأقوال مع الرؤية إلى الكون، وقد تناقض جزئياً أو كلياً معها. والمتالية المحتملة والمشروع والبرنامج كثيراً ما تختلف عن المتالية المتحققة وعن النتائج الفعلية، ويجب ألا يخلط

الباحث الواحد بالأخر، فيأخذ البرنامج السياسي بحسبانه مؤشراً صلياً على ما سيحدث .

٥- ترتبط بالعنصر السابق قضية استطلاعات الرأي التي يُنظر إليها بحسبانها مؤشرات صلبة على الاتجاهات السياسية في مجتمع ما . فتُوجّه أسئلة واضحة يمكن الإجابة عنها بنعم أو لا ، ثم تُصَبّ للمعلومات في جداول ويُقسّم أصحاب الإجابات إلى صفوف وحمامم مثلاً . والتقسيمات التالية تكون عادةً مفردة ولكنها اختزالية ، إذ لا يُحفل أن يكون الواقع يمثل هذه البساطة . فإن سُئل إسرائيلي هل أنت مع السلام؟ ستكون إجابته ولا شك «نعم أنا مع السلام» ، إذ من النادر أن يوجد إنسان قادر على أن يقول أنا ضد السلام ومع سفك الدماء . فالسؤال الساذج يؤدي إلى إجابة ساذجة . ولكن الثنائيات المتعارضة لا يمكنها أن تصل إلى تركيبة الواقع وتوجّهاته . وثمة أسئلة يمكن الإجابة عنها بـ «نعم» على مستوى و«لا» على مستوى آخر ، وننعم ولا في الوقت نفسه على مستوى ثالث . وهناك أيضاً الدوافع المركبة (بعضها خفى وبعضها على مستوى اللاوعي) . فقد بينت إحدى إحصاءات الرأي في الاتحاد السوفيتي أن ١٧٪ من يهود الاتحاد السوفيتي يتحدثون اليديشية . ولكن الباحثين وجدوا ، بعد مراجعة الأرقام ، أن جزءاً كبيراً ممن شملهم الإحصاء صرح بأن اليديشية هي لغته كجزء من تأكيد هويته وكجزء من الاحتجاج على الدولة السوفيتية ، وأن هؤلاء في واقع الأمر لا يتحدثون اليديشية ، والأهم من هذا أنهم لا يرسلون بأولادهم لتعلم اليديشية ، وبالتالي فإن استطلاع رأى هؤلاء لا يجدي كثيراً إذ إن ولاهم العقائدي وأحلامهم المثالية هي التي تحدد إجاباتهم وليس واقعهم الفعلي . وفي أحد استطلاعات الرأي في إسرائيل ، قال أغلب المشتركين إنهم مؤيدون لمؤتمر السلام ، فقام أحد الصحفيين باستطلاع آخر للرأي ليؤكد ما إذا كان المشاركون يعنون ما يقولون ليكشف أن ٨٠٪ لا يعرفون ما هو مؤتمر السلام هذا وما هي أهدافه . وكمحاوله للتوصل إلى إطار أكثر تركيبيًا ، اقترحت في إحدى دراساتي ، الاستماع من مصطلحي «الصقور» و«الحمام» ، بأن يكون هناك صفوف وحمامم ودجاج (يفر) ونعام (يتجاهل الواقع) ، واقترحت المزيد من «الطيور الإدراكية» .

٦- يجب أن ندرك أن المؤشر في العلوم الإنسانية يشير إلى عالم الإنسان المركب بمستوياته المختلفة الظاهرة والباطنة والبرانية والجوانية ، وأن أي ظاهرة إنسانية ليست موجودة بشكل مباشر ومتبلور في الواقع وإمبريقي محدد وإنما توجد داخل عشرات التفاصيل

و الوقائع، وأن الوصول لهذه الظاهرة يتطلب قدرًا من التجريد. وعلى الباحث ألا يستسلم للتفاصيل وإنما يتعين عليه أن يدرك أنها تشير إلى شبكة العلاقات التي لا يدركها إلا من يمكنه تجريبها وتخليصها من الكم الهائل للتفاصيل.

٧- يجب على الباحث ألا يرى التفاصيل بشكل أفقي، بل عليه أن يبحث عن المؤشر على الجوانب الجوهرية للظاهرة وأن يميزها عن المؤشر على الجوانب الهامشية. فيمكن أن يورد الإنسان مؤشرات صلبة ولكن ليست لها مقدرة تفسيرية عالية أو مركزية. ولذا، إن بين أحد الباحثين أن كل نساء ولاية إلينوى ممن تجاوزن سن الأربعين يؤيدن الدولة الصهيونية، فلا بد أن يكون ذلك الأمر مهما ولكنه أقل أهمية من معرفة أن مستشاري الأمن القومي في الولايات المتحدة (من يهود وغير يهود) مؤيدون لإسرائيل.

٨- بقدر الإمكان، ينبغي الاحتفاظ بالبعد المعرفي النهائي للمؤشر، إذ سيساعدنا هذا على التمييز بين المهم والأقل أهمية، وبين الهامشي والجوهري والنامذجي، وبين الجزء والكل، وبين الأمانة والحقيقة، وبين المضمون المتعين للمؤشر وأي مضمون عشوائي. فالمؤشر يدون بعد معرفي (وفي إطار محايد) قد يصلح لأن يكون مؤشراً على أي شئ.

ويجب أن ندرك أن المؤشر، مهما بلغ من شفافية أو سطحية أو وضوح، له بعده المعرفي. وحين يأخذ دارس ما اشتراك أمريكي يهودي في مظاهرة تأييد لإسرائيل دليلاً واضحاً على صهيونية هذا اليهودي، فلا بد أنه يؤمن، في واقع الأمر بشكل ما، أن كل يهودي صهيوني بشكل فعلي أو محتمل، أي أنه يؤمن ببساطة الدوافع الإنسانية وأحاديتها وبجمود الطبيعة البشرية. أو كما يقولون بالإنجليزية «وانس أي جو اليز أي جو a Once Jew, always a Jew» من وكذ يهودياً يظل كذلك مدى حياته». وكلمة «يهودي» هنا تشير إلى مجموعة من الصفات التي يفتّرخ فيها أنها يهودية. وهذه رؤية سطحية بائسة.

٩- في تحليل المضمون، تؤخذ الكلمات والجمل مؤشرات على أفكار أو مواقف من استخدمها أو نطق بها. ويمكن أن تدور الكلمات والجمل في إطار النماذج الاختزالية فيتم تصنيفها بشكل سطحي مباشر، وكأنها انعكاس بسيط لواقع المتحدث، وكان الكلمات أدوات شفافة تُوصّل ما يريد الإنسان التعبير عنه بشكل مباشر. وتبدأ عملية الإحصاء والرسوم البيانية التي لا تلامس إلا السطح. ولتجاوز هذا، لابد أن يدرك الباحث أن علاقة الدال بالمدلول ليست بسيطة أو سهلة أو مباشرة وإنما في غاية التركيب. فالمدلول يتغير حسب تغير السياق. ولذا فإتينا نجد أن دالاً واحداً مثل

«قومية» له مدلول داخل التشكيل الحضارى العربى مختلف عن مدلوله داخل التشكيل الحضارى اليابانى . كما أن اللغة للجازية لها أبعاد مختلفة عن اللغة الشرية . وعلاقة الكلمات بعضها ببعض قد تكون أكثر أهمية من معنى الكلمة فى ذاتها ، وما بين السطور قد يُحدد معنى الكلمات التى فوقها .

١٠ - وقد يكون من المفيد أن نتوقف هنا لنشير إلى ظاهرة لاحظناها فى العالم العربى ، وهى أن كثيراً من الباحثين ممن هُزموا من الداخل بدءوا يوظفون المؤشرات فى دعم الهزيمة . وهذه ظاهرة بدأت مع العصر الحديث فى العالم العربى . فبعد وصول القوات الغازية الغربية فى أوائل القرن التاسع عشر ، اهتزت ثقة الإنسان العربى بذاته ، خصوصاً وأنه لم يكن يعرف شيئاً عن الحضارة الغازية (فكرها - أليانها - قوانينها - نقاط تصورها) ، فلم يكن يعرف مثلاً شيئاً عن تاريخ النهب الإمبريالى والتراكم الإمبريالى ، فتصورواهما أن الإنسان الغربى قد توصل إلى ما توصل إليه من نظام ورخاء من خلال إعمال عقله وبذل جهده وعمله لا من خلال استخدام عضلاته وتكنولوجيا الفتك المتقدمة وعمليات النهب المنظمة . وحينما ذهب الطهطاوى إلى باديس ، لم ير سوى الحرية والثقافة ، ولم ير الجوانب المظلمة لهذه الحضارة برغم أنه ذهب إلى هناك عام ١٨٣٠ ، وهى نفس الفترة التى كانت المدافع الفرنسية تلك الجزائر الآمنة . وقد يكون من المهم مقارنة استجابة الطهطاوى باستجابة ذلك الشيخ الجزائرى الذى قيل له إن عساكر الفرنسيين قد جاءوا لينشروا الحضارة وللحبة فى ربوع الجزائر ، فأجاب إجابة مقتضبة للغاية : لم أحضروا كل هذه المدافع وكل هذه البارود إذن؟ وهذا هو السؤال الذى لم يسأله الطهطاوى ولم يسأله كثير من الباحثين عن وقعوا تحت وطأة الهزيمة واستبطنوها تماماً . وبدلاً من اكتشاف الواقع الغربى بجوانبه المنيعة والمظلمة ، جعلوا شغلهم الشاغل النقل عن الغرب كجزء من محاولة اللحاق به . وبالتدريج ، وتحت شعار الموضوعية والواقعية ، بدءوا يتجردون من مثالياتهم وتراثهم وإدعائهم وأصبح همهم تقبيل الوضع القائم وموازين القوى وأصبح الآخر هو المثل الأعلى . وقد أنتج هذا مجموعة من المؤشرات التى يقال لها «موضوعية» وهى فى الواقع تعبير عن الهزيمة .

وقد حدث شيء مماثل بالنسبة لإسرائيل ، فنحن فى رصدنا لها لا نركز إلا على مواطن قوتها وتقدمها وتقوّفها ، وهذه هى الموضوعية والواقعية ، أما إذا اكتشفنا نقط ضعف العدو وقصوره وتآكله فإن هذا يُصنّف بحبائه خطأً للذات . إن الذات المهزومة تخضع للآخر

تماماً ولا يمكنها أن تتصور أن من الممكن أن تتفاعل داخله عوامل الحياة والانتصار والموت والانكار . وتدريبياً، يدمن الإنسان الهزيمة إدماناً كاملاً حتى تصبح رؤية للكون لا يمكن للمرء أن يحتفظ بتوازنه بدونها . ومع أطروحة الهزيمة الاختزالية ، تحول كثير من الباحثين إلى جند مجتلة تخدم العدو بتزاة موضوعية وبيغائية متلقية دون أن تدري ، فهي ترصد مواطن قوته وتصدق كل ما يقوله وتتصرف في إطاره بأمانة مضحكة دون تحميص ، وكيف يتأتى لهم غير ذلك وهم المهزومون من الداخل ؟

ولأضرب مثلاً على عملية الرصد بموضوعية متلقية توثيقية تنم عن الهزيمة الداخلية . في عام ١٩٨٢ صرح متيتياهو دروئيلس (رئيس قسم الاستيطان السابق في الوكالة اليهودية) أن عدد المستوطنين الصهاينة في الضفة الغربية سيصل إلى ١٠٠ ألف عام ١٩٨٧ وأنه بحلول عام ٢٠١٠ ستضم الضفة الغربية ١,٢٥٠,٠٠٠ يهودي ! ونشر الخبر بحذافيره في كثير من الصحف العربية ، وزينت المعلومة صفحاتها وعناوينها الرئيسية . ولكن بحلول عام ١٩٨٧ ، لم يكن عدد المستوطنين قد تجاوز ٦٠-٥٠ ألفاً ، أى أن نبوءة دروئيلس أو مخططة فشلت تماماً ! ومع هذا صرح هذا المشول الصهيوني نفسه في ذلك العام (١٩٨٧) بأن هناك خطة مدروسة لزيادة عدد المستوطنين اليهود في الضفة الغربية وغزة لتبلغ نسبتهم ٤٠٪ من مجموع عدد السكان العرب في نهاية القرن الحالي ، أى ٦٠٠ ألف مستوطن . ثم أشار إلى أن هذه الخطة تغترض هجرة مليون ونصف مليون يهودي من الاتحاد السوفيتي .

وقد نشر الخبر بحذافيره مرة أخرى في كثير من الصحف العربية ، كما زينت المعلومة الجديدة صفحاتها وعناوينها الرئيسية ، ولكن أحداً لم يكلف خاطره بأن يذكر كذبة دروئيلس السابقة حتى تحتفظ تجاه تصريحاته الجديدة ، ولم يطرح أحد احتمال أنه قد يكون مثل سائر البشر يخلط الحقائق بالأمانى والحقيقة بالوهم ، وأنه قد لا يختلف كثيراً عن المخابرات الإسرائيلية التي استمرت في إنكار وجود الانتفاضة بعد عدة شهور من اندلاعها ، والتي أعلنت عشر مرات أنه تم إخمادها بشكل نهائي !

وتظهر نفس الموضوعية المتلقية التوثيقية في الحديث عن النبوءات الصهيونية التي تحققت ، ويشير «الخبراء» دائماً إلى نبوءة هرتزل الخاصة بأن الدولة الصهيونية ستؤسس بعد خمسين عاماً ، ثم يهزون وأسهم في حكمة بالغة ويقولون إنها قد تحققت بالفعل في ذلك التاريخ ، ثم يشفمون ذلك بالإشارة الحتمية إلى دقة التخطيط الصهيوني ومقدرات الصهاينة العجائبة .

ولكن لعل كثيراً من يقال لهم «الموضوعيين» هم في واقع الأمر مهزومون مغرورون يجمع المعلومات والنبوءات التي تبين مدى قوة العدو ويطشه ودقته وسيطرته وتحكمه، ولذا يجدهم يرصدون نوعاً من القرائن، دون غيره، أي أنهم ليسوا موضوعيين بما فيه الكفاية. ولذا، فهم لا يذكرون النبوءات الصهيونية الكثيرة التي لم تتحقق (هل أحصى أحد عددها وقارنها بعدد تلك التي تحققت؟) ماذا عن نبوءة الصهانية الخاصة بأن العرب سيقبلون بالدولة الصهيونية وأن الفلسطينيين سيرحبون بها؟ وماذا عن نبوءة هرتزل بأن «ألمانيا العظيمة القوية» هي التي ستقوم برعاية المشروع الصهيوني وحماية اليهود و«وضعهم تحت جناحها» كما قال بالحرف الواحد؟ وكلنا يعرف أن ألمانيا العظيمة هذه وضعتهم في أفران الغاز وقتل الملايين منهم وغيرهم بعد مرور حوالى ثلاثين عاماً من نبوءته. لم لا يذكر أحد تلك النبوءات؟

ويمكن تجاوز النموذج الاختزالي للهزيمة وكل النماذج الاختزالية، وكذلك يمكن تحسين أداء المؤشر أداة لمعرفة الواقع بدلاً من أن تُحوّله إلى أداة تُخفيه تماماً عن عيوننا، وذلك عن طريق إدراك تركيبية الواقع. والواقع أن هذا الموقف يترجم نفسه إلى تنوع للسياقات التي يتم إدراك المؤشر في إطارها بحيث يتحول المؤشر الصلب من مجرد آلة صلبة لتسطيح الواقع إلى أداة مرنة تكشف نتوءه ومنحناه الخاص. وهذا لا يتأتى للباحث إلا إذا قام بعملية تنقيف ذاتية فيما يتصل بالسياقات المختلفة المحتملة للمؤشر، فإدراكه لهذه السياقات سيُمكنه من وضع المؤشر داخل نمط عام، كما أنه سيدرك معناه الداخلي والإشكاليات المختلفة المرتبطة به. ولنضرب مثلاً باللوى الصهيوني الذي تُجمع معظم الكتابات العربية أنه القوة الحقيقية وراء تحركات الولايات المتحدة والعالم الغربي ضدنا. وقد كُتبت كثير من الدراسات انطلاقاً من هذه الأطروحة البسيطة وقامت بتوثيقها بعناية بالغة دون اختصارها أو وضعها في ذاتها موضع الاختبار. ويمكن للباحث أن يفعل ما يلي حتى يمكنه وضع هذه الأطروحة الصلبة البسيطة موضع التساؤل:

١- دراسة جماعات الضغط الأخرى (الشواذ جنسياً - المدافعون عن حق المواطن الأمريكي في امتلاك السلاح) لنقارن قوتها بقوة اللوى الصهيوني لكي نرى هل قوة اللوى الصهيوني أمر فريد أم أنها إحدى سمات الديمقراطية الأمريكية (ديمقراطية جماعات الضغط) وهل حققت جماعات الضغط الأخرى نجاحات تفوق نجاح اللوى الصهيوني؟

٢- يمكن دراسة الموقف الأمريكي (والغربي بشكل عام) من الصهيونية وإسرائيل قبل ظهور اللوى الصهيوني وبعد ظهوره ومقارنتهما، لنرى هل اللوى هو الذي حدد

الموقف الغربي من المشروع الصهيوني ، أم أن الموقف قد تحدد قبل ظهور الصهيونية لاعبا قويا في السياسة الغربية وعنصرا فعلا في تحديد الإستراتيجية الغربية تجاه الشرق العربي .

٣- دراسة تزايد الدعم الأمريكي للصهيونية وإسرائيل وعلاقته باللوبي الصهيوني ، وهل هناك علاقة طردية بين هذا التزايد وتزايد قوة اللوبي الصهيوني والحركة الصهيونية أم أن الدعم يتزايد بغض النظر عن قوة أو ضعف اللوبي .

٤- دراسة الدعم الأمريكي لبلد مثل تركيا أو شيلي ليس لهما لوبي ، وهل الدعم الأمريكي لإسرائيل مختلف عن دعمها لهذين البلدين .

٥- دراسة الدعم البريطاني لإسرائيل وهل يوجد لوبي صهيوني قوى في إنجلترا ، أم أن الدعم البريطاني مرتبط بالمصالح الإستراتيجية لبريطانيا .

٦- هل صدرت قرارات أمريكية لدعم إسرائيل بدون ضغط من اللوبي الصهيوني ، أم أن القرارات لا تصدر إلا من خلال الضغط الذي يمارسه .

٧- دراسة طريقة صنع القرار في الولايات المتحدة ومدى تأثيرها بجماعات الضغط في الأمور الإستراتيجية الجوهرية .

٨- دراسة التوجه الإستراتيجي العام للسياسة الأمريكية ، وهل تم تحديد هذا التوجه من خلال الضغط الصهيوني أم أن هذه سياسة عليا لم يساهم الصهاينة في صياغتها .

٩- دراسة لحظات التوتر بين الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل (عدوان سنة ١٩٥٦ وحادثة بولارد) وهل نجح اللوبي الصهيوني في تغيير السياسة .

١٠- مقارنة لحظات التوتر بين الولايات المتحدة وإسرائيل ولحظات التوتر بين السلطات البريطانية في فلسطين والمستوطنين الصهاينة (ولحظات التوتر بين فرنسا والمستوطنين الفرنسيين في الجزائر) .

١١- دراسة تاريخية للعناصر التي أدت إلى صدور وعد بلفور (أهم إنجاز صهيوني على الإطلاق) ، وهل لعب اللوبي الصهيوني أي دور في ذلك وماذا كان حجم هذا الدور .

١٢- إجراء عمليات عقلية تصورية عن مسار السياسة الأمريكية لو غاب اللوبي الصهيوني وغابت إسرائيل ، وهل كانت سياسة الولايات المتحدة تجاه القومية العربية (على سبيل المثال) ستغير لو أن يهود العالم وإسرائيل اختفوا من على وجه الأرض أم أن ملامحها الأساسية ستظل كما هي .

إن سألنا هذه الأسئلة ووضعتنا أطروحة قوة اللوى الصهيوني في عدة سياقات، أعتقد أن موقفنا قد يتغير ربما بشكل جوهري. وبذلك نكون قد تجاوزنا صيغة لفظية جاهزة ومؤشراً اختزالياً.

خلاصة نماذج أساسية، الحولوية - العلمانية الشاملة - الجماعة الوظيفية،

يضم هذا الكتاب بعض الدراسات المستقاة من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. وقد كانت الأداة التحليلية الأساسية في هذه الموسوعة هي النموذج المعرفي التحليلي المركب الذي يتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البعد. وقد استخدمت هذا النموذج المركب في معظم دراساتي الأخرى، بما في ذلك الدراسات التي يضمها هذا الكتاب سواء كان لها علاقة باليهود أو اليهودية أو لم يكن. والنموذج المعرفي التحليلي المركب الذي صنته يحاول أن يتناول الظواهر اليهودية والصهيونية في أبعادها السياسية والاقتصادية والحضارية والمعرفية، بل يشير إلى بعض العناصر التي قد يعجز هو ذاته عن تفسيرها. وهو نموذج يتسم (في تصورتنا) بأنه لا يتأرجح بحدّة بين العمومية الشاملة والخصوصية المتطرفة (التأنيقة)، فهو نموذج على مستوى معقول من العمومية والخصوصية يرمي إلى وضع اليهود واليهودية والصهيونية، بحسبانهم حالة محددة، في سياق إنساني عالمي مقارن يضم كل البشر ويدرك إنسانيتنا المشتركة، حتى ندرك أن الحالة للمحددة ليست شيئاً مطلقاً وإنما تنتمي إلى نمط إنساني عام ومجرد. ومع هذا، يحاول النموذج التحليلي في الوقت نفسه ألا يهمل الملامح الفريدة والمنحنى الخاص للظواهر اليهودية والصهيونية. ولذا لم نقذف للموسوعة باليهود واليهودية والصهيونية في صحراء العمومية المسطحة التي وضعهم فيها أصحاب النماذج التحليلية الاختزالية الموضوعية المساء (ومن بينهم صهيانية يريدون تطبيع اليهود) الذين يرون اليهود بحسبانهم وحدات مادية، اقتصادية أو سياسية عامة، ليست لها ملامح متميزة ولا تتمتع بأى خصوصية. كما أننا لم نتركهم في جيتو الخصوصية اليهودية، المفاهيمي والمصطلحي، جيتو التفرّد المطلق، والقداسة والدناسة، والطهارة والنجاسة، والاختيار والنبد، ذلك الجيتو الذي وضعهم فيه أصحاب النماذج التحليلية من الصهيانية وأعداء اليهود الذين يرون اليهود بحسبانهم ظاهرة مستقلة، مكتفية بذاتها، تحوي داخلها كل أو معظم ما يكفي لتفسيرها. وبدلاً من كل هذا، حاولنا أن ندخل الظواهر اليهودية والصهيونية المجال الرحب للمعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا والتاريخ الإنساني، حيث يمكن من خلال نماذج مركبة رؤية علاقة الكل (العالم) بالجزء (الخاص) دون أن يفقد أى منهما استقلاله وحدوده.

ولإنجاز كل هذا، قمنا بتفكيك مقولات مثل «اليهودى العالمى» و«اليهودى المطلق» و«اليهودى الخالص» و«المؤامرة اليهودية» و«التاريخ اليهودى» (. . . الخ) لتبين المفاهيم الكامنة فيها، فهي تقترض أن اليهود لا يتغيرون بتغير الزمان أو المكان، وحتى إن تغيروا فإن مثل هذا التغير يحدث داخل إطار يهودى مقصور على اليهود داخل حركات وآليات التاريخ اليهودى . وبينما عجز مثل هذه المقولات عن تفسير الواقع بأن أشرنا إلى عدد كبير من العناصر التاريخية والاجتماعية والنفسية والثقافية والدينية التى لم تعرض لها هذه المقولات لأنها تقع خارج نطاق مقدرتها التفسيرية . وبينما أن هذه المقولات تتسم بالعمومية المفرطة (اليهود فى كل زمان ومكان) والخصوصية المفرطة (اليهود وحدهم دون غيرهم) . وأوضحنا كذلك أن من المستحيل أن نفهم سلوك اليهود، وآلامهم وأشواقهم وخيرهم وشرهم، من الداخل، أى بالعودة إلى كتبهم المقدسة (التوراة والتلمود) أو شبه المقدسة (القبالة) أو غير المقدسة (البروتوكولات كما يزعم المعادون لليهودية) أو بالعودة إلى تصريحات الصهاينة وغيرهم .

ولذا، فإننا فى محاولة نحت نموذج تحليلى جديد ومركب، لم نغلب إلى التوراة والتلمود والبروتوكولات وحارات الجيتو ولا إلى بقعة جغرافية معينة أو لحظة تاريخية بعينها . ولم نستسلم لأى أطروحات أو مسلمات عامة (الصراع العربى الإسرائيلى إن هو إلا صراع طبقي أو اقتصادى -العنصر الاقتصادى هو الذى يحرك كلاً من العرب واليهود -اليهود إن هم إلا بورجوازيون صغار- إسرائيل إن هى إلا قاعلة للاستعمار الغربى اليهود هم مصدر كل الشرور فى كل زمان ومكان)، بل درسنا كل جماعة يهودية فى سياقها السياسى والاقتصادى والتاريخى والحضارى والدينى والإنسانى المتعين حتى نفهم العناصر التى تنفرد بها عن غيرها والعناصر المشتركة بينها وبين الجماعات اليهودية الأخرى .

وقد وجدنا أن من الأجدى من الناحية التفسيرية ألا نشير إلى اليهود فى كل زمان ومكان بوصفهم «اليهود» وحسب، ويشكل مجرد وكلى ومغلق، بل رأينا أن نشير إليهم بوصفهم «أعضاء الجماعات اليهودية» فى هذا المكان أو ذلك الزمان، وذلك حتى يتفتح الجيتو وحتى نستخدم مصطلحاً قادراً على التعامل مع كل الجوانب المتعددة والشرية للظواهر اليهودية . ونفس الشيء يقال عن مسألة «التاريخ اليهودى» الذى يصبح «تواريخ الجماعات اليهودية» ، و«الهوية اليهودية» التى تصبح «الهويات اليهودية» ، و«الجريمة اليهودية» التى تصبح «الجريمة بين أعضاء الجماعات اليهودية» . فهذه الجماعات اليهودية

يمكن أن نجدها في الصين في القرن الرابع عشر أو في بولندا في القرن التاسع عشر أو في جنوب إفريقيا في القرن العشرين . ويتماثل الدراسات الصهيونية (والمعادية لليهود) والمتأثرة بها إلى أن تؤكد عناصر التشابه بين هؤلاء ، وجدنا أن من الأجدى أن نرصد كلاً من عناصر التشابه والتجانس والاختلاف وعدم التجانس ثم نرتب العناصر حسب مقدرتها التفسيرية . ولقد وجدنا أن عناصر التشابه والتجانس ، برغم أهميتها أحياناً ، أقل أهمية من عناصر الاختلاف وعدم التجانس (ومن هنا صيغة الجمع) .

ثم طورنا عدة نماذج لكل منها مستواه التعميم وسياقته ومستويات فعاليته ، ولكنها مع هذا يتنظمها نموذج تحليلي مركب أكبر تلتقى من خلاله كل أو معظم النقاط الأساسية :

١- أول هذه النماذج هو نموذج الجماعات الوظيفية الذي طورناه للدراسة وضع الجماعات اليهودية في العالم الغربي ووضع الأقليات المماثلة في الحضارات الأخرى (الصينيون في جنوب شرقى آسيا والهنود في إفريقيا . . . إلخ) . أى أن دراسة الحالة هنا أخذت شكل دراسة أعضاء الجماعات اليهودية في إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التجارية الهامشية والجماعات الإثنية . وما يحدث لليهودى يحدث لكل أعضاء الأقليات (والجماعات الوظيفية) الأخرى ، أى أن اليهودى يظهر بوصفه الإنسان عضو الأقلية الدينية أو الإثنية أو الوظيفية .

٢- اكتشفنا الحقيقة البديهية (والتي غابت عن الكثيرين) ، وهو أن الظاهرة اليهودية ابتداءً من عصر النهضة في الغرب تحولت تدريجياً إلى ظاهرة غربية بالدرجة الأولى ، أى أن السياق الأساسى للجماعات اليهودية في العالم أصبح هو الحضارة الغربية الحديثة . وفى داخل هذا الإطار ، اكتشفنا أن تجربة يهود بولندا هي أهم التجارب التاريخية للجماعات اليهودية ، سواء من ناحية الكم (الغالبية الساحقة من يهود العالم الغربى في نهاية القرن التاسع عشر إما من بولندا وإما من أصل بولندى) أو من ناحية الكيف والتطورات التاريخية اللاحقة . فالصهيونية هي حركة نشأت أساساً فى صفوف يهود اليديشية ، والتجربة الاستيطانية الصهيونية اللاحقة أكدت أهمية تجربة يهود الأرنداء فى أوكرانيا كممثلين لطبقة السلاختا (البلاء البولنديين) فى إطار الإقطاع الاستيطاني فى أوكرانيا وثورة شميلنكى ضد هذا الإقطاع .

لكن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة منذ عصر النهضة ، سواء فى شرقى أوروبا أم خارجها ، هو تاريخ التحديث والتغريب والعلمنة الجزئية والشاملة والشكليات المرتبطة بظهور الدولة العلمانية القومية المركزية . لكن هذا التاريخ ليس تاريخ العلمنة وحسب وإنما

هو أيضاً تاريخ الإمبريالية، فتاريخ التشكيل الحضارى الغربى الحديث هو أيضاً تاريخ التشكيل الإمبريالى الغربى الحديث . وقد ارتبطت الجماعات اليهودية فى الغرب، منذ البداية، بالتشكيل الاستعمارى الاستيطانى الغربى، وتحدّد مسار هجرة أعضاء الجماعات اليهودية بحركة الاستيطان الغربى . كما أن رؤية الإنسان الغربى، للعالم ولذاته وللجماعات اليهودية، أصبحت رؤية علمانية إمبريالية . ومن هنا، كان لابد من توسيع نطاق النموذج ليشمل هذه الرؤية . وكان هذا يعنى ضرورة تطوير نموذج آخر هو نموذج الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة، وهو نموذج أكثر اتساعاً من نموذج الجماعات الوظيفية وأكثر عمومية إذ إنه لا يضع اليهود فى سياق الأقليات وحسب، وإنما يضعهم فى سياق التشكيل الحضارى الإمبريالى الغربى، وهو التشكيل الذى هيمن على العالم بأسره وضمت أعضاء الجماعات اليهودية . وقد طبقنا هذا النموذج على اليهود بحسبانهم حالة محددة: أقلية إثنية دينية تعيش فى عصر العلمانية الشاملة . وهنا يظهر اليهودى بحسبانه الإنسان الغربى الحديث، وما يحدث له (من اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتنميط وعلمنة وإبادة) هو ما يحدث للملايين من البشر فى العصر الحديث . وهو إنسان يعيش فى عصر أزمة الحداثة (ما بعد الحداثة) .

٣- استخدمنا فى دراستنا لنطور اليهودية نموذج الحلولية الكمونية الواحدية مقابل نموذج التوحيد والتجاوز (الذى يفترض وجود ثنائية فضفاضة)، وبيناً أن الصراع بين النموذجين يشكل التوتر الأساسى فى اليهودية (وفى كل الأديان) . فهو تعبير عن تناقض إنسانى أساسى يسم إنسانيتنا المشتركة، يأخذ شكل النزعة الجنينية (وهى الرغبة فى فقدان الهوية والالتحام بالكل والتخلّى عن الرعى وعن المسؤولية الخلقية) فى مقابل النزعة الإنسانية والمريانية (وهى أن يؤكد الإنسان هويته الإنسانية المستقلة عن الطبيعة وتحمل المسؤولية الخلقية عن هذا الوضع) .

ومن خلال نموذج الحلولية الكمونية هذا، أرتخنا للعقيدة اليهودية ولتساعد معدلات الحلولية الكمونية فيها إلى أن سيطرت القبائلاء عليها تماماً . وهنا يظهر اليهودى بحسبانه الإنسان مثل الإنسانية المشتركة فى واقعها المأساوى والمهاوى، وفى مقدراتها الهائلة على تجاوز عالم المادة وعلى الفوص فيه، وعلى الصمود إلى أعلى درجات النبل، وعلى الهبوط إلى أدنى درجات الخساسة .

كل نموذج من النماذج الثلاثة السالفة الذكر (الحلولية الكمونية - العلمانية الشاملة - الجماعة الوظيفية) له استقلاله عن النموذجين الآخرين، وعن كل سياق له آلياته وحركياته

وسماته. ويتفاوت البُعد الزماني في النماذج الثلاثة، فهو أكثر وضوحاً في نموذج الجماعة الوظيفية، ويكاد يتلاشى في نموذج الحلولية. ولكن النماذج كلها، مع هذا، تتلاقى وتتقاطع؛ لذا منجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية من حملة الرؤية الحلولية الكمونية الواحدة (الروحية/المادية). ولكن ثمة تقابلاً اختياريًا بين الحلولية والعلمانية الشاملة، كما أن عضو الجماعة الوظيفية إنسان وظيفي متحوسل ذو بُعد واحد، لذا منجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية هم عادةً وليس بالضرورة من حملة الفكر العلماني الشامل (الحلولي الكموني الواحدى المادى) الذى يُترجم نفسه عادةً إلى رؤية إمبريالية.

والنقطة المشتركة بين كل هذه النماذج هي أنها واحدة تنكر التجاوز وتُلقي الثنائيات النفضاضة والحيز الإنسانى، فالحلولية الكمونية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حل في العالم حتى أصبح الإله غير متجاوز للعالم متوحداً معه، ومن ثم أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئاً واحداً، أى أن ثنائيات: الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص، تم إلغاؤها لتظهر الواحدة الكونية المادية. والعلمانية (الشاملة) ترى أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره وأنه لا حاجة لتجاوز هذا العالم الذى تسوده قوانين واحدة تسرى على الطبيعة والإنسان، وهو ما يقضى على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدة المادية (والإمبريالية، بطبيعة الحال، تنظر للعالم باعتباره مادة محضه يمكن للأقوى حوسلتها لصالحه، أى أنها هي الأخرى تدور في إطار شكل من أشكال الواحدة المادية التى تطلق عليها «الواحدة الذاتية الإمبريالية»). ويُعرف أعضاء الجماعات الوظيفية في ضوء وظيفتهم وحسب لا في ضوء إنسانيتهم المتبعة، ومن ثم فإن أبعادهم الإنسانية الأخرى يتم إنكارها لتظهر الواحدة الوظيفية. فثمة محور مشترك وسمة أساسية هي الواحدة الكاملة التى تتبدى على مستويات مختلفة. فالحلولية الكمونية تتبدى بالدرجة الأولى على المستوى الدينى والمعرفى (الكللى والنهائى)، بينما تتبدى الجماعات الوظيفية على المستوى الاقتصادى والوظيفى بالأساس، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فلأنها تتبدى بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولقد قلنا بالدرجة الأولى «وبالأساس» وبشكل مكثف عن عمد، لأن كل نموذج يتبدى في واقع الأمر على كل المستويات، وكل ما في الأمر أنه قد يتبدى بشكل أكثر كثافة على مستوى معين دون المستويات الأخرى. ولهذا، فقد احتفظنا بعدد المستويات واستقلالها ومقدرتها التفسيرية ولكن مع تأكيد وحدتها على مستوى أعمق وهو المستوى المعرفى (الكللى والنهائى).

وكل النماذج الثلاثة - كما أسلفنا - تنضوي تحت نموذج أكبر ووحدة أساسية كاملة فيها، إلا أننا أكدنا أن هذا النموذج الأكبر لا يتبدى بنفس الطريقة في كل زمان ومكان وفي جميع الحالات، فالنموذج مثل الإمكانية التي قد تتحقق وقد لا تتحقق، وإن تحققت فإن ما يتحقق هو أجزاء وجوانب منها وحسب، ومن هنا فإن النموذج العام لا يُغنى عن دراسة كل حالة على حدة. ولذا فإننا برغم حديثنا عن نموذج الجماعات الوظيفية اليهودية داخل الحضارة الغربية، أكدنا أن هذا النموذج لا يتطور بنفس الطريقة ولا يطرّد بنفس الأسلوب وعلى نفس المستوى من مرحلة زمنية لأخرى. ونحن ننبه دائماً إلى أن النموذج الذي طرحناه نموذج عام جداً، يصلح إطاراً تصورياً ذا قيمة تحليلية وتفسيرية كلية وحسب، ويظل التطور التاريخي نفسه مختلفاً وملتبساً بالتمرجات والتورثات والمنحنيات الخاصة التي يتطلب رصدتها وفهمها وتفسيرها جهداً إبداعياً خاصاً وإدراكاً للطبيعة الاحتمالية للنموذج التحليلي التفسيري.

الانتفاضة نموذجاً للتكامل غير العضوي

وقد يكون من المفيد أن أعرض على القارئ كيف قمت بصياغة نموذج مركب لدراسة الانتفاضة، وكيف قمت بتطبيقه على الظاهرة التي جردت منها النموذج.

كانت نقطة البداية حديثنا جرى في القاهرة بيني وبين إحدى طالباتي الفلسطينيات من غزة، ولاحظت مدى ازدهارها للإسرائيليين وعدم خوفها منهم. وبدأت ألاحظ أن فلسطيني الداخل غير منكسرين، على عكسنا نحن عرب الخارج. فالفاعل الإنساني العربي هناك قوى متماسك. ثم تصادف أن قرأت إعلاناً في الجيريساليم بوست عن إحدى المستوطنات الصهيونية في الضفة الغربية، ولاحظت أنه لا توجد إشارة واحدة لأرض الميعاد أو لصهيون أو للمثل العليا الصهيونية أو العقيدة اليهودية، بل اقتصر الحديث على المزايا والإغراءات المادية والمعيشية والترفيهية (يتكلف المنزل في مستوطنات الضفة الغربية مائة ألف دولار فقط لا غير، بينما ثمة شقة في تل أبيب يفوق هذا السعر بمراحل). وكانت الإشارة اليهودية الوحيدة في الإعلان هي نجمة داود، إذ رُسم المنزل المعروض للبيع على هيئة النجمة المقدسة والرمز القومي، أي أن المقدس والقومي قد وُظفَا في خدمة عملية التسويق. كل هذا ولّد في عقل صورة للعرب والصهيانية مغايرة إلى حد كبير للصورة الشائعة آنذاك.

نيهني الحديث مع الطالبة والإعلان في الجريدة الإسرائيلية إلى ضرورة استرجاع كل

من الفاعل الإنساني العربي والصهيوني . ثم بدأت أرصدهما في تفاعلها ومواجهتهما اليومية ودوافعهما الداخلية والأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) لرؤية كل منهما للكون ، وكانت هذه هي الخطوة الأولى في صياغة نموذج تحليلي جديد . فادركت أن الفاعل الصهيوني أصبح محايداً غير مكثرت بما يسمى «المثاليات» الصهيونية ، متمركزاً حول ذاته ، يدرك العالم من خلال حرصه الشديد على المعدلات الاستهلاكية للمادية العالية التي يتمتع بها .

والمستوطنون الصهاينة ، في تصوُّري ، مرتزقة بالأساس . وبينما كان القدامى منهم على استعداد لتحمل شظف العيش وإرجاء الإشباع وانتظار المكافأة المادية المؤجلة ، نجد أن المستوطنين الجدد ، مع تزايد معدلات العلمنة والأمركة في التجمع الصهيوني ، يصُرون على تحقيق مستويات معيشية وأمنية عالية عاجلة دون تأجيل . ولذا ، فإن المنظمة الصهيونية تدفع لهم الرشا الباهظة على هيئة منازل مريحة وطرق مُعدة خصيصاً لهم (تسمى الطرق الالتفافية) ومدارس لأطفالهم وحراسة عسكرية مشددة حتى يتمتعوا بالحياة الدنيا دون مشكلات ! أي أننى توصلت إلى أن النموذج الإدراكي الذي يتحكم في رؤية الصهاينة لأنفسهم ولواقعهم ولمن حولهم هو نموذج مادی اخترع إلى .

وسيطر على المؤسسة الصهيونية وهم مريح مفاده أن «المقاومة قد اجتثت تماماً من جذورها» ، وأن هناك علامات وقرائن على ما سماه الجنرال بنيامين بين أليهازر (منظم الأنشطة في الضفة الغربية وحاكمها العسكري آنذاك) «الاتجاه المتردد أو الحذر نحو البراجماتية» (الجيروساليم بوست ١٤ من نوفمبر سنة ١٩٨٣) ، والذي يعنى في نهاية الأمر التكيف مع الأمر الواقع وتقبُّله . وقد رأى الجنرال إمكانية تقوية هذا الاتجاه البراجماتي عن طريق إنشاء عدد أكبر من البنوك والشركات الاستثمارية ، أي عن طريق إشباع الحاجات الاقتصادية للعرب وإغراق هويتهم ، الأمر الذي يؤدي إلى استقراهم فكرياً في أمور الدنيا والمال بدلاً من قضايا الوطن والأرض والهوية ! (فالنموذج الإدراكي الكامن هنا هو النموذج الاقتصادي الاستهلاكي للإنسان المقبل بنهم على الحياة الدنيا الذي تشكل الدوافع الاقتصادية سقف عائله ، أي أن الوهم الصهيوني يستند إلى رؤية مادية اختزالية للأمر ، لا تختلف كثيراً عن رؤية الذات) . ولم تكن الولايات المتحدة بعيدة عن هذا الاتجاه أو المخطط التطبيقي البراجماتي ، فقامت الولايات المتحدة بمد يد المساعدة إلى هذا البرنامج ، أي أن الولايات المتحدة كانت تود أن تساهم عن طريق المساعدات الفنية والتنمية في تعميق روح التكيف والمرونة ومحو الذاكرة الفلسطينية والقيم الأخرى مثل الكرامة وحُب الوطن والارتباط بالأرض دون التعلق بأي مطلقات أو ثوابت .

ولكن ثمة عنصرين أساسيين متوازيين أفشلا هذا المخطط الصهيوني الأمريكي، أولهما أزمة التجمع الصهيوني الذي يخوض أزمة عقائدية نتيجة تصاعد معدلات العلمنة فيه وتوجهه نحو قيم المنفعة واللذة، وهو ما أدى إلى تفشى ظواهر الانحلال الاجتماعى والانصراف عن العقيدة الصهيونية وشيوع عقلية الروش قطان (الرأس الصغيرة والمعدة الكبيرة - أى الإنسان الذى لا يهتم إلا بمصالحه المباشرة والضيقة). فالمستوطنون الصهاينة لم يعودوا قادرين على تحمل شظف العيش. كما تفاقت أزمة ما يُسمى بالهوية اليهودية (من هو اليهودى؟)، والتي تطرح على الإسرائيليين والعالم بحثاً عما إذا كان هناك هوية يهودية حقاً - أى شعب يهودى - أم أن المسألة مجرد أطروحة ضبابية ليس لها ما يساندها فى الواقع، وهل «اليهود» هم اليهود الغربيون أم الشرقيون؟ وهل اليهودية انتماء دينى أم انتماء إثنى وعرقى؟ كما يعاني للتجمع الصهيوني من أزمة سكانية بسبب نفوب المعين البشرى الذى كان يزوده بالوقود البشرى وبسبب رفض يهود العالم الغربى (سواء فى الولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتى) الهجرة إليه.

والعنصر الثانى هو ما أسماه الامتلاء الفلسطينى، الذى نجم عن أن حالة القهر حالة بنوية تسم العلاقة بين المستعمرين والمستعمرين. كما أن عملية تشويه للتجمع الفلسطينى ومطعم بنيتة التحتية، وريطه بالاقتصاد الإسرائيلى، كانت تسارع. ولذا، لم يكن من الصعب على الفلسطينيين إدراك الجانب القمعى الختمى فى العلاقة الكولونىالية مع التجمع الاستيطانى الصهيونى ومن ثم إدراك مدى زيف المخطط البراجماتى الصهيونى الأمريكى.

ولكن، إلى جانب القهر، كانت هناك عملية إغواء، فقد بلغ عدد العرب الذين يعملون وراء الخط الأخضر (وهو الخط الافتراضى الذى يفصل فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ عن تلك التى احتُلت عام ١٩٦٧) ١٢٠ ألفاً. وقد ارتفع متوسط دخل الفلسطينيين العرب بالفعل من ٣٠٠ دولار عام ١٩٦٨ إلى ٤٠٠ دولار فى الضفة وألف دولار فى القطاع.

ولكن تماسك هوية الفلسطينيين وتجهزهم فى تراثهم الحضارى والدينى، ورفضهم الانصياع للنموذج الاستهلاكى المادى الاختزالى، كان هو المدد الذى لا ينفد، والذى جعل الفلسطينيين يدركون إمكاناتهم ويدركون مدى تخسر العدو، ومدى سقوطه فى النموذج الاستهلاكى المادى. كما أن العمليات الفدائية التى لم تتوقف، والتي كانت تتفاوت فى حدتها - وفى مدى نجاحها وفشلها - نجحت فى الإبقاء على روح الجهاد

للشعب الفلسطيني، وعلى تماسكه وتمسكه بعقيدته. ولا شك في أن هذا التماسك هو وحده الذى هيا الأجيال الفلسطينية الجديدة لإدراك ما حدث داخل المجتمع الصهيونى فازدادت امتلاءً وإبداعاً.

انطلاقاً من هذا، بدأت لاحظ حوادث إلقاء الحجارة التى كانت تؤدى إلى غضب المستوطنين الصهاينة وإلى مطالبتهم الجيش الإسرائيلى بالتدخل لوضع حد لهذه الظاهرة، مما يعنى أن إلقاء الحجارة لم يعد مجرد حوادث متفرقة وإنما ظاهرة متكررة عميقة الأثر على المستوطنين، ولذا فقد طالبوا بتدخل الجيش، بل وطالبوا بأن تكون عقوبة إلقاء الحجارة هى السجن المؤبد! عند هذه النقطة أدركت أن الفلسطينيين عرفوا أنه من السهل تعزيز صفو الحياة الدنيوية للمستوطنين، وتوصلوا إلى أنه لمقاومة المستوطنين قد لا تكون هناك حاجة لإطلاق الرصاص عليهم، وأنه يمكن اللجوء لأسلحة أخرى قد تكون أخف وطأة ولكنها على درجة عالية من الفعالية. وتوصلت أيضاً إلى أن إلقاء الحجارة أصبح سلاحاً أساسياً فى الضفة الغربية، وتبأت بأن هذا السلاح، رغم ضعفه وبدائيته، سيزداد أهميته. ولا شك فى أننى تذكرت تجربة إلقاء الحجارة على الجنود الإنجليز فى دمنهور فى طفولتى، أى أننى استمدت ذاكرتى التاريخية فى المقاومة! فكتبت مقالاً فى جريدة الرياض بعنوان «إلقاء الحجارة فى الضفة الغربية» فى فبراير عام ١٩٨٤ تبأت فيه باندلاع الانتفاضة.

والواقع أننى حققت ما توصلت إليه من نتائج لا من خلال تقيل الأطروحات السائدة، أو من خلال عملية رصد خارجية لأحداث لا معنى لها تتم على مساحة مادية مسطحة، وإنما من خلال مراقبتي لبشر لهم رؤية معرفية (نماذج إدراكية) محددة تحدد استجاباتهم وتوقعاتهم وبالتالي سلوكهم. فالصهيونى الذى يحاول أن يرفع مستوى معيشة العرب حتى ينسوا الوطن والهوية، هو نفسه الذى يود أن يتمتع بحمام السباحة فى المستوطنة والذى يصير على مستويات عالية من الراحة والمتعة. والعربى الذى يرفض الانصياع للرؤية البراجماتية التى تؤدّطعيه وتدجبه هو نفسه القادر على أن يترك الأكل الداخلى للمستوطنين وتحولهم إلى شخصيات شرهة مستهلكة غير منتجة. من هنا كان الحجر الذى قد لا يقتل ولكنه يعكر صفو المستوطنين ويسقط معنى حياتهم، ومن هنا كانت الانتفاضة.

وبعد اندلاع الانتفاضة، تفرغت للدراسة النموذج المركب الكامن وراءها، وتوصلت إلى أنه نموذج مركب يتسم «بالتكامل غير العضوى»، أى أنه نموذج يسمح بوجود ثغرات

بين الأسباب والتأثير، وبين الكل والجزء، وبين الجزء والآخر دون أن يفصلها بعضها عن بعض. وهو نموذج يعرف الثنائيات الفضافاة والانقطاع ويدور في إطار السببية الفضافاة، ولذا فإنه لا يسقط في الواحدة أو التلاحم المعزى. ويرغم استقلال الأجزاء عن الكل وبعضها عن بعض، فإنها ليست مفصلة ذرياً بل هي في علاقة تكاملية بحيث يمكنها أن تنسق فيما بينها وأن تتفاعل. ولذا فهو نموذج يعرف الانساق والاستمرار والتكامل. ومع هذا، يبقى لكل جزء من أجزائه استقلاله وكيونه وشخصيته وهويته. فالأجزاء مترابطة دون أن تكون متلاحمة عضوياً، والكل يتظم الأجزاء دون أن يتلهمها، ودون أن تذوب هي فيه، ودون أن تُرد في كليتها إليه، والسبب له علاقة بالنتيجة ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة، وبهذا المعنى فإن نموذج التكامل غير المعزى يقف على الطرف النقيض من نموذج الحلولية الكمونية، وهو نموذج يتسم بالتلاحم المعزى، فجميع عناصره متماسكة متلاحمة بحيث لا يستطيع عنصر أن يستقل عن الكل ولا يتمتع بمساحة يتحرك فيها بشيء من الاستقلال.

والتراث الإسلامى العربى تراث قد ترد فيه النماذج العضوية (وهي لابد أن ترد داخل أى تشكيل حضارى)، إلا أنها لا تمتع بأى مركزية فيه، إذ يشغل المركز نموذج التكامل غير المعزى (لا التلاحم المعزى). فلتنظر (على سبيل المثال) إلى الحديث الشريف «مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى» (متفق عليه). فبرغم أن الصورة المجازية الأساسية هنا هي الجسد، فإن بنيتها غير عضوية نظراً لاستخدام أداة التشبيه التى تحتفظ بمسافة (أو ثغرة) بين طرفى التشبيه وتقلل من عضوية المجاز وتمنع تأيقته. فالمؤمنون فى تعاطفهم ليسوا «جسداً» وإنما هم «مثل الجسد» وحسب. وأداة التشبيه تخفف حدة الترابط وتدخل قدراً من الترابط الفضافاض غير الصلب. ولعل الحديث الشريف الآخر عن نفس الموضوع تظهر فيه فكرة الترابط غير المعزى الفضافاض بشكل واضح «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً» (متفق عليه) ثم شَبَّكَ الرسول صلى الله عليه وسلم أصابعه. فالصورة المجازية هنا فى مضمونها غير عضوية وتُعبّر عن تكامل وترابط ولكنه ترابط البناء غير المعزى الذى تتخلله الثغرات (تماماً مثل أصابع اليد المتشابكة).

ويمكن أن نضرب عشرات الأمثلة الأخرى من القرآن والسنة (والتراث الدينى وغير الدينى) على فكرة الترابط غير المعزى الفضافاض. فمثلاً مفهوم النفس المعلقة هو مفهوم فضافاض تماماً، فهي ليست النفس الذرية الآلية ذات البعد الواحد المغتربة التى

تحتفظ بحدودها وانغلاقها، ولا هي النفس الرومانسية ذات البُعد الواحد التي تلتحم عضوياً بالآخر، وإنما هي نفس مركبة الأبعاد تكتسب المقدرة على الإبداع والبقاء (الطمانينة) من خلال التوكل على الله دون الانحاده، ومن خلال التعاون مع الآخرين دون الالتحام الكامل بهم أو الانفصال الكامل عنهم؛ فهي تظل في حالة اتصال وانفصال، تواصل واستقلال. واعتقد أن النموذج الأكبر (نموذج النماذج إن صح التعبير) هو المفهوم الإسلامي لله وعلاقة الإنسان به؛ فإله ليس كمثل شيء ولكنه قريب يجيب دعوة الداعي (دون أن يحل فيه)، وهو مفارق تماماً للكون (للطبيعة والتاريخ) متسام عليهما ولكنه لا يتركهما دون عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد (دون أن يجرى في عروقنا). فتمة مسافة تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة، تماماً مثل تلك التي تفصل بين الإنسان والطبيعة. وهذه المسافة حيز إنساني يتحرك فيه بقدر كبير من الحرية، فهي ضمان استقلال الإنسان عن الإرادة الإلهية بحيث يصبح الإنسان حراً ومستولاً من الناحية الأخلاقية، ويصبح له من ثم هوية مركبة محدّدة، ويصبح التاريخ الإنساني مجال حرته واختباره (ومن هنا مركزية مفهوم «خاتم المرسلين» بوصفه إعلاناً من الله عز وجل بأن التاريخ، بعد اكتمال الرُوحى، هو رقعة الحرية). ولكن المسافة ليست هوة تعنى أن الإله قد هجر الإنسان وتركه في عالم القوضى والصدفة، فإله قد أرسل له وحياً في نص مقدس مكتوب، وهو قد كرم الإنسان واستخلفه، ولذا فإن الإنسان يحمل رسالة الإله في الأرض ويحمل الشرارة الإلهية داخله.

ولإلقاء مزيد من الضوء على نموذج التكامل الفصفاض غير العضوى، سننقد مقارنة بينه وبين نموذج التلاحم العضوى من منظور إمكانية التشغيل والتطبيق:

١- يمكن القول إن نموذج التلاحم العضوى ثمرة حقيقة لمنظومة الحدادة الغربية البنية على القطيعة المعرفية والفعلية مع الماضى، والبدء من الواقع المادى المباشر ومحاولة السيطرة على عناصره. إن التفسير يعنى رفض الماضى والبدء من نقطة الصفر الافتراضية، أما نموذج التكامل الفصفاض غير العضوى فهو نموذج يحاول أن ينطلق عن الحدادة الغربية ليستلهم التراث ويولد منه حداثة جديدة ونظماً في الإدارة وتحريك الكتلة البشرية بأسرها. وهذا أمر متوقع تماماً، فالنموذج الانتفاضى نموذج استرجاعى: أن تصبح إسرائيل فلسطين مرة أخرى وأن تزال آثار العدوان الاستعماري الغربي الصهيوني الذي نجح في مواجهتنا بالآلة الحديثة وقسم ظهرنا. فلا بد إذن من استدراجه إلى أرضنا حيث يمكننا أن نحاوره حسب قواعدها ونستلهم تراثنا. ولذا،

فإن الانتفاضة كانت شكلاً من أشكال «العودة من الحداثة» demodernization، وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعي والإنتاج (الأسرة وحدة أساسية - الزراعة التقليدية - المخبز الريفي - العودة لشجرة الزيتون مصدراً للحياة والرموز) ليزداد التكامل غير العضوي في المجتمع.

ونحن نذهب إلى أن الحجر في حالة الانتفاضة ليس مجرد سلاح استخدمه المتنافسون بكفاءة عالية، وإنما هو بلورة كاملة لنموذج التكامل الفضيض غير العضوي. فاستخدام الحجر بكفاءة توصل لها الإنسان منذ أن بدأ التاريخ البشري. والحجر موجود بكثرة داخل معجنا الحضاري، فهو إحدى المقدرات الأساسية في التراث العربي الإسلامي، فالحصان يُشبه في معلقة اسرى القيس بأنه «كجلمود صخر حطه السيل من عل». ونحن نعرف كذلك سورة الفيل حيث نجد «طيراً أبابيل» ترمي الغزاة «بحجارة من سجيل»، وعقوبة الزنى هي الرجم. ويستعيد المسلمون بالله من الشيطان الرجيم، ويقضون حياتهم يحملون بإقامة شعائر الحج، ومن أهمها رجم إبليس وتحية الحجر الأسود (وربما تقبيله). وتقف الكعبة نفسها حجراً ضخماً مكعب الشكل يشير - ما لا نهاية - إلى الإمكانات والوعود والجنة، ويزخر شعر المقاومة الفلسطينية قبل الانتفاضة وبعدها بإشارات لا تعد ولا تحصى للأرض والجبال والحجارة.

وثمة سمات مشتركة أخرى بين نموذج الانتفاضة، نموذج التكامل الفضيض غير العضوي، والنماذج الإدراكية السائدة في المجتمعات التقليدية. فعلى سبيل المثال، لجأت الانتفاضة، التي تحاول أن تحرك الكتلة البشرية بأسرها، إلى البحث عن رقة الإجماع الشعبي بين الفلسطينيين (الثوابت الإنسانية) مثل التمسك بالأرض والدفاع عن حق تقرير المصير، ولم تشغل بالها بالأساطير والثورة النقية الدقيقة.

٢- ونموذج التلاحم العضوي (وهو نموذج أساسي في الحضارة الغربية) يدور في إطار القانون للعام المجرد العالِم. وقد توصلت النظرية الثورية الماركسية في عالمنا العربي إلى أنه لا بد من ظهور وعي بروليتاري متبلور. وحيث إن الوعي البروليتاري ناجم عن ظروف مادية موضوعية (تركز العمال في المدن - تفاقم الصراع مع البورجوازية... إلخ)، فلا بد من الانتظار لحين ظهور هذه الظروف الموضوعية، وهي ستظهر حتماً من خلال التطور الطبيعي، وهكذا دخلنا في دائرة مفرغة. وتضخم الحديث عن الثورة وطرق إشعالها، وظل الواقع من حولنا مجذباً عقيماً يشهد بتعاستنا الفكرية وبؤسنا العملي والنظري!

أما نموذج التكامل غير العضوى فإنه لا يفقد نفسه فى القانون العام، فهو يشبه المجتمعات التقليدية ذات الهوية الواضحة التى لا تفقد ذاتها فى حضارة عالمية وهمية، ولذا فهو ينظر من حوله ويدرك أبعاد وجوده ويستلهمه. ولذا امتدى المتفوضون إلى الحجر: سلاح متوافر فى كل مكان، لا يُستورد من الخارج، ولا يمكن نزعُه أو مصادرتَه، سلاح طبيعى يستطيع كل إنسان استخدامه، فهو تعبير عن الإجماع الشعبى.

٣- نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى مبنى على التدوير وإعادة استخدام المواد (بالإنجليزية: ريساىكلنج (recycling)، وهو فى هذا يشبه المجتمعات التقليدية، على عكس الحضارة الحديثة المبنية على فكرة التخلص من الفوارغ (disposable، وهذا يعود إلى ولاء الحضارة الحديثة لفكرة السرعة وتنظيم الحركة واستهلاك الطاقة). ويتميز الحجر بإمكانية استخدامه عدة مرات وربما إلى ما لا نهاية.

وهناك أمثلة كثيرة على عملية التدوير. فعلى سبيل المثال، حينما كان بعض الشباب العادى يدخل السجن، كان يتم تحويلهم إلى كوادراتفاضية واعية، وهو ما حوّل السجن إلى أكاديميات لتخريج النوار. ويقوم المتفوضون بتنظيم إضرابات داخل السجن لتزيد من التراحم. وحينما يخرج المسجون فإنه يعود بطلاً إلى الحى، نموذجاً انتفاضياً جديداً، ينظر له الأطفال والشباب والكهول بوصفه قدوة حسنة! وهكذا يتحوّل غيابيه السابق فى السجن إلى حضور ثرى ينير العقول والقلوب (يقال إن معظم العناصر القيادية من خريجي هذه الأكاديميات). والمساجين لا يختلفون هنا عن الشهداء، إذ حينما يسقط أحد المتفوضين شهيداً فهو يتحول إلى رصيد مضاف، ويؤخذ الجثمان لتقام الصلاة عليه، وبذلك يتحوّل استشهادُه إلى وسيلة من وسائل زيادة التماسك. فالشيد هنا ليس طاقة مبددة وإنما طاقة جديدة تظل تسرى فى جسد الجماعة. كما أن الكفاح بالحجر يعنى أن بوسع المتفوض أن يستخدم الحجر ويفر فى الطرق الضيقة فيضمن لنفسه الاستمرار والبقاء فى دورة الكفاح اليومى.

٤- مبنى نموذج التلاحم العضوى (شأنه شأن نموذج الخدمة المادية الغربية) على النمو المستمر والمتصاعد وتعظيم مراكمة الطاقة واستهلاكها وتبديدها، بل تبديد المادة نفسها أحياناً حتى يصل النموذج إلى الذروة، وهى نقطة الاشتعال (نهاية التاريخ). فهذا النموذج يذهب إلى أن تراكم الظروف الموضوعية وتساعد التناقضات واحتدامها، سيرلّد حتماً وعياً ثورياً، وأن هذا سيؤدى بدوره إلى اندلاع الثورة.

أما نموذج التكامل الفضفاض (غير العضوى) فإنه يحتاج إلى قدر من الطاقة، ولكنه لا

يتجه نحو تعظيم مراكمتها واستهلاكها، وإنما يركز على استخدامها مع الحفاظ عليها وعلى مصادرها (كما هو الحال في المجتمعات التقليدية). وهو نموذج يفضل التوازن على الصراع، ولذا فهو يجمع بين الطاقة الإنسانية (التقاط الحجر وإلقاءه) والطاقة الطبيعية (الحجر نفسه).

ولأن النموذج الانتفاضي لا يتجه نحو النمو المستمر، فهو لا يحاول أن يصل إلى الذروة، ولذا فهو يتوهج أحياناً ويخبو أحياناً أخرى. ولكنه لا ينطفئ أبداً ولا يشتمل أبداً. وينفج فيما نسميه التصعيد الأفقى، أى ابتداع أشكال جديدة من النضال هى استمرار للأشكال القائمة وربما تحسين لها ولكنها ليست تصميماً كمياً لها. والتصعيد الأفقى يأخذ شكل زيادة الخبرة عند الجماعة البشرية الفلسطينية المتفوضة التى تعادل النمو فى قوة البطش لدى العدو وفى مقدورته على محاربة الانتفاضة دون أن يشكل ذلك تزايداً فى الحرارة ودون الإخلال بالإستراتيجية العامة للانتفاضة؛ أن تستمر فى رفض العدو بشكل نشط وفى إرسال الرسائل له: إتناكنا وما زلنا وسكون.

وقد درّب أهل الضفة والقطاع أنفسهم تماماً حتى أصبح بوسعهم أن يتجزوا فى ساعتين أو ثلاث ما لا يستطيع غيرهم إنجازُه إلا فى يومين أو ثلاثة، وهذا يتطلب تدريب كل أفراد الجماعة على الحركة المنسقة وعلى توزيع الأدوار والوظائف توزيعاً دقيقاً.

ومن الأمثلة الأخرى على التصعيد الأفقى أن المتضفين لاحظوا أن جنود العدو كانوا يتصرفون على راسق الحجارة عن طريق التراب العالق بأيديهم. فقام المتضفون بتجنيد الأطفال الصغار ليحملوا قوطة مبللة ينظف بها راسق الحجارة يده بعد فراغه من فعله البطولى.

واستخدام الوزنة الحديدية بدلاً من الحجر هو مثل ثالث على التصعيد الأفقى. والوزنة بالنسبة للحجر كالدفعية الثقيلة بالنسبة للبندقية، فاستخدامها شكل من أشكال التصعيد ولا شك، ولكن الوزنة مع هذا تظل تنوعاً على الحجر.

٥- يتطلب نموذج التلاحم العضوى حداً أقصى من التنظيم والترشيد الكامل فى إطار القانون العام والتطبيق الصارم له. فيتم التنسيق الكامل بين الأجزاء المختلفة. ولذا، لا بد أن تكون كل العناصر متجانسة، ولا بد أن تذهن للقانون العام والسلطة المركزية وتسم بالخضوع للأطروحات الثورية العلمية الدقيقة.

أما فى حالة نموذج التكامل الفضاضى غير العضوى، فإن الترشيح الكامل لا يكون

ضرورياً، بل قد يكون على العكس ضاراً، إذ إن الترشيح يعنى تطبيق قانون واحد على الجميع، أو مجموعة من القواعد المختلفة يتظمها قانون واحد، وهذا يتعارض مع تنوع الأجزاء وتفاوت السرعات. ونموذج التكامل غير العضوى قد لا يعمل بنفس المستوى من الكفاءة، ولا على نفس القدر من السرعة التى يعمل بها نموذج التكامل العضوى، ولكنه قادر على أن يعمل بسرعات متفاوتة فى الوقت نفسه بسبب عدم وجود تسيق صارم بين الأجزاء المختلفة (إذ يحتفظ كلٌ بشخصيته إلى حد ما). وهو بسبب مسايمته وليونته يتمتع بإمكانية الحركة إلى الأمام أو إلى الخلف أو إلى اليمين أو إلى اليسار. بل يمكن أن تتحرك بعض أجزائه الأخرى إلى الخلف، (حسب الظروف). ويمكن أن تتحرك بعض أجزائه بينما تتوقف الأجزاء الأخرى، ولذا فإن مقدرة على تعبئة الجماهير، برغم عدم تجانسها، عالية.

وقد تركت الانتفاضة، بسبب عدم التزامها بقانون مجرد واحد، مجالاً واسعاً للإبداع الشخصى وحوكت الارتمجال إلى شكل مهم من أشكال النضال الإبداعي الذى يمكن استيعابه داخل التخطيط المركزى الفوضفاض. والواقع أن النضال بالحجر لا يتطلب درجة عالية من الترشيح ومن ثم فإنه لا توجد ضرورة للدورات توعية أو حلقات تدريب ولا درجات عالية من التثوير والتسيس.

٦- وبسبب تماسكه العضوى وصلابته وافتقاده إلى المسمية والفوضفاضية، فإن نموذج التلاحم العضوى قادر على الحركة فى ظروف مثالية وحسب، وفى اتجاه واحد وحسب (دائماً إلى الأمام). ولكنه، بسبب هذا، غير قادر على التوقف، وهو فى الوقت نفسه مهتد بالتوقف الكامل إن لم تتوافر له الظروف المثالية، أى ظروف التحكم الكامل والتجانس الكامل والترشيح الكامل.

وقد لا يتسم نموذج التكامل الفوضفاض غير العضوى بمقدرة على الحركة السريعة والدائبة والمستمرة ولكنه يعوض هذا بمقدرة على التحكم فى الإيقاع العام وفى توظيفه بما يتفق مع المنحنى الخاص لواقمه. وقد أدرك المتفضون طبيعة واقمهم، وهو أنهم يعيشون تحت وطأة نظام عسكرى شرس له ادعاءات ديمقراطية تتمتع بتأييد الحكومات والصحافة الغربية، ولذا فإن المتفضين كانوا (وما زالوا) يقومون بمضايقة العدو وإلحاق الأكم والأذى به. ولكن الحجر ليس قاتلاً، وقد فُوت هذا على عدوهم فرصة استخدام آله العسكرية إلا بحذر شديد (خصوصاً فى وجود وسائل الإعلام). ويمكن القول إن النموذج الانتفاضى يقف بين النموذج القيتامى (القتال المسلح) والنموذج القاتدى (العصيان

المدنى السلمى)، ومع هذا فإن بوسع النموذج الانتفاضى أن يتحرك فى نطاقهما إن لزم الأمر.

٧- يتسم نموذج التكامل العضوى بالنائية الصلبة، فالمركز قوى أما الأطراف فضعيفة، ولذا فإن التنظيم يتسم بالهرمية الصلبة؛ نخبة طليعية مسلحة بالنظرية الثورية تتمتع بوعى ثورى عال، وجماهير تابعة ينظمها الحزب الثورى (طليعة الطبقة العاملة) ويقودها إلى أرض الميعاد. أما فى حالة نموذج التكامل غير العضوى (الانتفاضة)، فإن المركز لا يكون بالضرورة أقوى من الأطراف، ولذا يكون التنظيم شبه هرمى، قمته ليست مدنية ولا حادة، والقيادة لا تمسك كل الأمور بيدها ولا تسبق الجماهير وإنما تسير فى وسطها جنباً إلى جنب، كما هو الحال فى المجتمعات التقليدية التى لا تعطى أهمية مطلقة للنخبة أو الدولة أو العقائد إذ تتم الإدارة من خلال عدد هائل من المؤسسات الأهلية والوسطة (الأسرة - علاقات القرابة - الأوقاف . . . إلخ)، ومن خلال النصح والإرشاد وقدر من الإجماع. وإن حدث شئ للمركز فلن يؤثر الأمر كثيراً فى الأطراف إذ لا يختلف المركز عن الأطراف كثيراً. والأطراف، شأنها شأن كل الأجزاء، لها شخصيتها المستقلة، أما وتيرة حركتها فينظمها المركز ولكنها مستقلة عنه ولها توجهاتها المختلفة ومنحياتها الخاصة.

وهذا التماسك بين أفراد الجماعة يمكنها من الاستمرار فى الأداء دون توجيه يومى من القيادة ودون رقابة حزبية صارمة (دون انضباط حزبي كما يُقال فى الخطاب الثورى) وهذه هى طريقة التنظيم فى الانتفاضة، فالانضباط بالحجر لا يتطلب عملية تنظيم مركزية أو قيادة قوية، فبرغم وجود القيادة المركزية فإن الأطراف ظلت قوية.

انطلاقاً من نزعتهم التراثية، اهتم المنتفضون أبداً اهتمام بالأغاني الشعبية والتراث الشعبى فى نضالهم واحتجاجهم، ولكن إبداعهم التراثى وصل إلى ذروته وعبر النموذج الانتفاضى، نموذج التكامل العضوى، عن نفسه غير تمبير فيما سميت «حيلة البطيخة». فمن المعروف أن قوات الاحتلال الصهيونى كانت تُحرّم على الفلسطينيين أن يرفعوا العلم الفلسطينى وتُجرّم هذا الفعل. ولذا، بدلاً من المواجهة المباشرة، كان الفلسطينيون يقومون عند مرور القوات الصهيونية، بقطع بطيخة إلى نصفين ثم يرفعون أحد النصفين -وكل لبب بالإشارة يفهم. فالألوان البطيخة المقطوعة حمراء وقشرتها خضراء وبيضاء وبذورها سوداء، وهى ألوان العلم الفلسطينى. ولعل عملية قطع البطيخة نفسها تذكر الجندى الصهيونى بأشياء أخرى يخافها. إن قطع البطيخة المتعينة أكثر عمقاً فى مدلوله من

مجرد رفع العلم المجرد . وهو سلاح مبتكر تماماً يوجد عند الفكهاني في أى وقت ، وليس بإمكان العدو مصادره ، وإن فعل يصبح أضحوكة أمام العالم . وهو سلاح اقتصادى تماماً يمكن تدويره (بالإنجليزية : ريسيكليج recycling) ! يستطيع للمجاهد أن يأكله بعد أن يناضل به . ويستطيع الجميع استخدام سلاح البطيخة من سن السابعة إلى سن السابعة والسبعين (١١) . وهو أيضاً سلاح يستفز العدو دون أن يعطيه فرصة للبطش . وهو فى نهاية الأمر تعبير عن الهوية : حلبة الصراع الحقيقية . والبطيخ سلاح شمسى مائة فى المائة ، ولا اعتقد أن من يأكل الهامبوجر كثيراً ويسمع الديسكو طويلاً قادر على أن يستخدم البطيخة علماً لفلسطين ، أو الأغنية نظرية ثورية ، أو الحجر سلاحاً .

ومن أكبر علامات الإبداع الانتفاضى أنه ، مع تغير الظروف ، تغير أسلوب الانتفاضة ومنهجها . فانتفاضة الأقصى والاستقلال لجأت لأشكال جديدة من الجهاد ومن التصعيد بسبب توافر أرض محررة يمكن للمجاهدين أن يقرؤا إليها وأن يصوغوا أشكالاً جديدة من السلاح مثل قسام ٢ ، بل إننى أذهب إلى حد القول بأن انتفاضة الأقصى تجاوزت النموذج الانتفاضى وأصبحت حرب تحرير لا يمكن دراستها إلا داخل هذا النمط ، أى أننا فى حاجة إلى نموذج جديد لتفسيرها .

ويمكن أن نختم هذا الجزء بتلخيص ما قمنا به : لقد استخدمنا نموذجاً مركباً بدأ بتحديد البعد المعرفى (رؤية الكون) عند الطرفين المتصارعين (المستوطنين الصهاينة والمواطنين الفلسطينيين) ، طرف يصدر عن رؤية مادية اختزالية والآخر يصدر عن رؤية مركبة تستلهم الماضى دون أن تتجاهل الحاضر ، وتؤمن بالإله وبمقدرة الإنسان على التجاوز دون أن تنزهه فى السحاب . وبعد ذلك ، وصلنا جوانب أخرى من هذا النموذج المركب وبيناً تبتدياته فى أحداث الانتفاضة وتفاصيلها اليومية المختلفة وفى الأنماط العامة المتكررة فيها .

ملحق (٢) بعض المصطلحات المهمة

الجلولية والتوحيد،

الإيمان بوجود متعال يتجاوز كلاً من الطبيعة/ المادة هو سمة المنظومات الإنسانية الهيومانية (وهو الإنسان في المنظومات الهيومانية، وهو الإله في المنظومات التوحيدية)، وهو مركز الكون (مركز غير مادي، يتجاوز المادة ولا يحل فيها أو يتوحد معها). أما المنظومات الجلولية فتقوم على أن مركز الكون ليس مفارقاً له، بل حال فيه، إما في الطبيعة وإما في الإنسان. وقد يكون الحلول في كليهما بحيث يشمل الطبيعة والإنسان أو الطبيعة وضمنها الإنسان.

الجلولية الكمونية،

ومن هنا حديثنا عن الجلولية الكمونية، وهو المذهب القائل بأن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد. ومن ثم، ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل، كما ينكر إمكانية الحرية والتجاوز (وهو يصل إلى الذروة في وحدة الوجود). ومذهب الحلول والكمون مذهب أحادي اختزالى، فهو يختزل الإنسان ويساويه بالكائنات الطبيعية.

الواحدية الكونية،

حينما يحل الإله في الطبيعة والإنسان، يصبح الكون جوهرًا واحدًا، وهذا ما يسمى «الواحدية الكونية»، حين يصبح الإنسان والإله جزءاً من دورات الطبيعة والكون لا يتجاوزاتها، وحينما يستبعد الإله تماماً تظهر الواحدية المادية.

الثنائية القضاة،

الثنائية الأساسية (في النظم التوحيدية) هي ثنائية الخالق (المتزء عن الإنسان والطبيعة والتاريخ) والمخلوق . وهي ثنائية فضفاضة تكاملية إذ إن الإله مفارق للعالم إلا أنه لم يهجره ولم يتركه شأنه . ويتج عن هذه الثنائية ظهور ثنائيات تكاملية عدة من أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة ، والتي تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته عليها واستحالة رده إليها وتفسيره في إطارها لأن الإله خلقه وكرّمه واستخلفه في الأرض . ولكنها لا تعنى أن الإنسان هو مركز الكون ، فقد وُضع في مركز الكون وحسب ، ولا تعنى أيضاً أنه مالك الطبيعة فهو خليفة فيها من قبل خالقها (أى أن ثمة حيزاً طبيعياً مستقلاً عن الإنسان وإن كان من حق الإنسان أن يتحرك فيه بحرية ومسؤولية) .

و«الثنائية القضاة» غير «الائنية» أو «الازدواجية» أو «الثنائية الصلبة» . ففى «الثنائية القضاة» ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين ولكنهما مع هذا يتضاعلان ويتضاعلان . أما فى الائنية ، فإن هناك عنصرين مختلفين تمام الاختلاف ، ولذا فإنهما يداخلان فى صراع أزلى . وقد يكونان عنصرين متعادلين تمام التعادل فلا يتصارعان ، وفى كلتا الحالتين لا يُوجد تفاعل أو تكامل .

الرؤية العضوية،

النظم الحلولية الكمونية التى تذهب إلى أن العالم يحوى داخله المبدأ الواحد (مصدر تماسكه وحرركته ونموه) تلقى أى ثنائيات وأى تركيب . والحلول الكامل يعنى أيضاً التماسك العضوى الكامل ، ومن هنا تلازم الرؤية الحلولية والرؤية العضوية .

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،

من المصطلحات التى ترد فى هذه الدراسة مصطلحا «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة» . «العلمانية الجزئية» هى رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد ، وهو ما يُعبّر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة . والكنيسة هنا تعنى «المؤسسات الكهنوتية» ، أما الدولة فهى تعنى «مؤسسات الدولة المختلفة» . ويُوسّع البعض هذا التعريف ليعنى فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة فى بعض نواحيها . ويلاحظ أن العلمانية الجزئية تلزم الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية

والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة .

كل هذا يعنى أن العلمانية الجزئية تترك حيزاً واسعاً للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة، بل وللقيم الدينية مادام لا صلة لها بعالم السياسة (بالمعنى الضيق للكلمة)، أى أنها صيغة تعترف بقدر من الثباتية ويقدر من استقلال الإنسان عن قوانين المادة .

أما «العلمانية الشاملة» التى يمكن أن نسميها أيضاً «العلمانية الطبيعية/ المادية» فهى رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، وهى لا تعبر عن انفصال الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب وإنما عن انفصال كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة فى بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة فى نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماماً عن العالم (الإنسان والطبيعة) . والعلمانية الشاملة تشمل كلاً من الحياة العامة والخاصة، والإجراءات والمرجعية (أى مجموعة المفاهيم الكلية والنهائية) . والعالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها فى هذا شأن الحلولية الكونية المادية)، مكتف بذاته وهو مرجعية ذاته، عالم متماسك بشكل عضوى لا تتدخله أى ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تُفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات، فهى تختزله تماماً فى القوانين الطبيعية/ المادية، فهو عالم ينسجم بالوحدية للمادية الصارمة . والمبدأ الواحد كامن (حال) فى العالم لا يتجاوزه ويُسمى «قانون الحركة» أو «القانون الطبيعى/ المادى»، الأمر الذى يعنى سيادة الوحدة المادية، كما يعنى أن كل الأمور (فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير) مادية نسبياً متساوية لا قداسة لها، وأنه يمكن معرفة العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) من خلال الحواس الخمس . والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأى مطلقات أو كليات . ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هى أقرب المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة . ونحن نذهب إلى أن الرؤية العلمانية الشاملة (الداروينية الصراعية)، التى تمحو العالم إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها، هى ذاتها الإمبريالية، وأن نفس الرؤية أو النموذج الكامن وراء الوحدة كامن وراء الأخرى .

و«العلمانية الشاملة» هى «الترشيد فى الإطار المادى»، أى إعادة صياغة الواقع المادى والإنسانى فى إطار نموذج الطبيعة/ المادة أو المبدأ الواحد الكامن فى المادة بالشكل الذى يُحقق التقدم المادى (وحسب) مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوظة بالأسرار، بشكلٍ تدريجى ومتصاعد،

حتى يتحول الواقع إلى مادة استعمالية ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد. ومن ثمّ يمكن توظيف (حوسلة) كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية (ونهاية التاريخ) حين يتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه. ويؤدي الترشيذ المادي إلى ضمور واختفاء الحيز الإنساني والإنكار الكامل للتجاوز، ومن ثمّ فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة. ويهدف كل من العلمنة الشاملة والترشيذ المادي إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة، أي حوسلتها.

المنحنى الخاص للظاهرة،

يرد في هذه الدراسة مصطلح «المنحنى الخاص للظاهرة». ونحن نطرح فكرة المنحنى الخاص للظاهرة كمحاولة لتجاوز ثنائية الذات (المدركة) والموضوع (المدرَك). ويفترض المصطلح وجود موضوع مستقل عن الذات، له جوانب عدة متفقة بشكل معين تمنحه تفرّده وتجعله مستقلاً عن الكل (مستقلاً وليس منفصلاً تماماً). والعقل البشري لا يمكنه رصد الموضوع بشكل كامل فوتوغرافي، لا بسبب محدوديته وحسب وإنما بسبب مقلوته التوليدية وبسبب تركيبة الظاهرة نفسها.

لكن العقل البشري قادر على إدراك الظواهر والتوصل إلى قدر معقول من المعرفة بها يمكنه من التعامل معها. فالعقل البشري، مسلحاً بحواسه وعواطفه وذكرياته، ينظر للظاهرة فيدرك بعض جوانبها بطريقة تتفق مع طريقة الآخرين في بعض جوانبها وتختلف عنهم في بعض الجوانب الأخرى. فكان المنحنى الخاص للظاهرة ليس أمراً موضوعياً كاملاً فعلاً في الظاهرة، ولا هو نتيجة إبداع الذات المدركة أو قصورها، وإنما هو نتيجة تفاضل خلاق بين الذات المبدعة والموضوع المركب.

المجتمع التعاقدى والمجتمع التراجعى،

يرد أيضاً مصطلحا «المجتمع التعاقدى» و«المجتمع التراجعى». والرؤية التعاقدية ترى المجتمع بحسبانه تركيباً بسيطاً تسم عناصره بالتجانس، أى مجتمعاً تعاقدياً، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة غير متشابكة يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوبه واضحة. والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط ذو بُعد واحد، أى إنسان طبيعي، ومن ثمّ فإن الطبيعة تسبق الإنسان.

أما الرؤية التراحمية فهي ترى المجتمع بحساباته كياناً مركباً تتسم عناصره بالتجانس والتنوع، أي مجتمعاً تراحمياً، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني واضح . وينظر إلى الإنسان هنا على أنه كائن جماعي مركب متعدد الأبعاد، إنسان إنسان، ومن ثم فإن الإنسان يسبق الطبيعة .
والله أعلم .

المؤلف

الدكتور عبدالوهاب المسيري مؤلف عربي معنى بالحضارة الغربية الحديثة وبشئون أعضاء الجماعات اليهودية في العالم . وكذ في دمنهور (البحيرة) عام ١٩٣٨ ، ويعمل أستاذاً غير متفرغ للأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة عين شمس (كلية البنات) . وقد حصل على عدة جوائز من بينها جائزة العويس للدراسات الإنسانية والمستقبلية لعام ٢٠٠٢ . وله عدة دراسات في الصهيونية وتاريخ الحضارة والتقد الأدبي من أهمها:

• نهاية التاريخ (القاهرة، ١٩٧٢).

• موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية (القاهرة، ١٩٧٥).

• الفردوس الأرضي: دراسات واتطابعات في الحضارة الأمريكية الحديثة (بيروت، ١٩٧٩).

• الشعر الروماتيكى الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات النقدية (بيروت، ١٩٧٩).

• الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في عام اجتماع المعرفة (الكويت، ١٩٨٨).

• العرس الفلسطيني: مختارات مزدوجة اللغة من شعر المقاومة الفلسطينية (واشنطن، ١٩٨٨).

• الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكراسة (القاهرة، ١٩٩٠).

• إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (القاهرة، ١٩٩٣) ٧ مجلدات.

• موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (القاهرة، ١٩٩٩) ٨ مجلدات.

• نور والذئب الشهير بالكار - سنديلا وزينب هانم خاتون - معركة كبيرة صغيرة - سر اخفاء اللدب الشهير بالمختار... إلخ (قصص للأطفال) (القاهرة، ٢٠٠٠).

• العلمانية تحت للجهر (دمشق، ٢٠٠٠).

• رحلتى الفكرية - في البذور والجذور والثمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية (القاهرة، ٢٠٠١).

- * الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى (القاهرة، ٢٠٠١).
- * فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الأساسية في شعر المقاومة الفلسطينية: ١٩٦٠ - ١٩٨٢ (القاهرة، ٢٠٠١).
- * اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود (القاهرة، ٢٠٠٢).
- * الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد (القاهرة، ٢٠٠٢).
- * الفلسفة للمادية وتفكيك الإنسان (دمشق، ٢٠٠٢).
- * انهيار إسرائيل من الداخل (القاهرة، ٢٠٠٢).
- * مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي (دمشق، ٢٠٠٢).
- * الحداثة وما بعد الحداثة (دمشق، ٢٠٠٣).
- * من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الصهيوني (القاهرة، ٢٠٠٣).
- * الموسوعة الموجزة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في مجلدين (القاهرة، ٢٠٠٣).
- وله عشرات المقالات في الشعر الإنجليزي والأمريكي والحضارة الغربية الحديثة والصراع العربي الإسرائيلي.

فهرس

إهداء	٥
مقدمة	٧
الفصل الأول: الجماعات الوظيفية: مقدمة نظرية	
الجماعات الوظيفية	١١
أسباب ظهور وتطور الجماعة الوظيفية	١٥
الجماعات الوظيفية: تعريف	٢١
بعض أهم الجماعات الوظيفية	٢٥
أسباب وتاريخ تحول الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية	٢٨
أصول نموذج الجماعة الوظيفية	٣٢
الفصل الثاني: الجماعات الوظيفية: دراسة تطبيقية	
أقنان ويهود البلاط	٣٧
الأرندا والشلختا والإقطاع الغربي	٤٣
أعضاء الجماعات اليهودية بوصفهم مستوطنين ومرترقة عبر التاريخ	٥٢
المالك المالية	٦٠
نشل الاستعمار الغربي في تحويل أقباط مصر إلى جماعة وظيفية	٦٢
الفصل الثالث: للماشيح والمشيحانية	
الفكر المشيحاتى	٧٠
أسباب ظهور المشيحانية	٧٥
شبتاي تفى: دراسة حالة	٧٦
الفصل الرابع: الحسيدية والصهيونية	
الجنذور الاقتصادية والحضارية للحركات الحسيدية	٨٣
ماشيحانية دون ماشيح	٩١
النساديك	٩٦
الحسيدية واليهودية والصهيونية فى العصر الحديث	١٠١
الفصل الخامس: معاداة السامية	
مصطلح «معاداة اليهود»	١٠٩
الجماعة الوظيفية والعداء لليهود	١١٢
الإطار السياسى العام	١١٦

١١٨	العمليات الفكرية والذهنية
١٢١	الصهاينة والعداء لليهود
	الفصل السادس: معاداة اليهود: تفكيك وتركيب ثلاث حالات
١٢٧	الوقائع الثلاث
١٣٠	«تهمة الدم» في سياقها التاريخي
١٣٢	دريغوس والصراع بين الكنيسة والقوى العلمانية
١٣٥	واقعة ليو فرانك
١٤٠	بين حشد الحقائق ومعرفة الحقيقة
	الفصل السابع: العبقرية اليهودية
١٤٣	العبقرية اليهودية
١٤٧	بروز اليهود وتميزهم
١٥٥	عبرى ومجرم من أعضاء الجماعات اليهودية
	الفصل الثامن: ماساداه: بين التاريخ المركب والأسطورة الاختزالية
١٥٩	التاريخ والأسطورة الصهيونية
١٦٤	فلانكيوس كومبلكس
١٦٩	كتاب الجنرال
١٧٢	إليعازر الجديد
	الفصل التاسع: محاولة تفسير الإبادة النازية لليهود أوروبا
١٧٨	السياق الحضاري الألماني للإبادة
١٧٩	السياق الحضاري الغربي للإبادة
١٩٧	السياق السياسي والاجتماعي الألماني
٢٠٢	السياق السياسي والاجتماعي الألماني اليهودي للإبادة
	الفصل العاشر: حملات الفرنجية والجماعات اليهودية
٢١١	أسباب حملات الفرنجية
٢١٧	حملات الفرنجية والجماعات اليهودية
	الفصل الحادي عشر: الماسونية
٢٢٣	تعريف الماسونية وأصولها التاريخية
٢٣٠	الماسونية الربوبية
٢٣٣	الماسونية الإلحادية
٢٣٦	التفوذ الماسوني
٢٣٩	الماسونية واليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية

الفصل الثاني عشر: المتحف والذات القومية

٢٤٦	المتحف والذات القومية في الغرب
٢٥٠	المتحف والذات القومية في العالم الثالث
٢٥٣	المتحف والذات القومية السمحة
٢٥٦	المتحف اليهودي أم متاحف الجماعات اليهودية (إشكالية وتاريخ)
٢٥٩	متاحف الإبادة في الولايات المتحدة
٢٦٧	المتاحف في الدولة الصهيونية

ملحق (١) حول المنهج المادية الاختزالية والتفسيرية المركبة

٢٧٣	الإنسان والمادة
٢٧٧	موضوعية المادة المطلقة
٢٧٨	التبعية الإدراكية
٢٨٨	التفسيرية
٢٩٨	النماذج الإدراكية والتحليلية والمعرفية
٣٠٦	صياغة النموذج وتشغيله
٣١٣	النموذج الاختزالي والنموذج المركب
٣٢٤	النماذج الاختزالية: سر شيوعها
٣٢٦	النماذج الاختزالية والنماذج المركبة: طريقة صياغتها
٣٢٨	المؤشر بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة
٣٤٠	ثلاثة نماذج أساسية: الحلولية - العلمانية الشاملة - الجماعة الوظيفية
٣٤٥	الانتفاضة نموذجاً للتكامل غير العضوي

ملحق (٢) بعض المصطلحات المهمة

٣٥٧	الحلولية والتوحيد
٣٥٧	الحلولية الكمونية
٣٥٧	الواحدية الكونية
٣٥٨	الثانية الفضاضة
٣٥٨	الرؤية العضوية
٣٥٨	العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة
٣٦٠	المنحنى الخاص للمظاهرة
٣٦٠	المجتمع التماقدي والمجتمع التراجعي
٣٦٣	نبذة عن المؤلف

رقم الإيداع ١٧٥٧٠/٢٠٠٣
التراقيم الدولي 7 - 0994 - 09 - 977 I.S.B.N.

مطابع الشروق

القاهرة: شارع سيده الصدي - ت: ١٠٢٢٢٩٩ - فاكس: ١٠٢٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٢ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٠١)

منتدى اقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

دفاع عن الإنسان

دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة

تتناول أبحاث هذا الكتاب إشكالية منهجية، وهي ضرورة استخدام النماذج المركبة لتفسير الظواهر الإنسانية والابتعاد عن النماذج الاختزالية. والنماذج المركبة هي النماذج التي لا تكتفى بعنصر واحد في تفسير الظواهر، وإنما تأخذ في الحسبان عناصر عدة، منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بل والعناصر الحضارية والأبعاد المعرفية. ولأن النموذج التحليلي المركب متعدد الأبعاد والمستويات فإنه يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة موضع الدراسة.

ويتضمن الكتاب تعريفاً بالنماذج المعرفية وعلاقة الإدراك بالواقع ومقارنة بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة، كما يتضمن جزءاً عن علاقة المؤشر بكل من هذه النماذج.

ويحاول الكتاب تطبيق المنهج التفسيري من خلال نماذج مركبة على ظواهر حضارية مختلفة ومتنوعة مثل الماسونية والراسمالية ومعاداة السامية والإبادة النازية ليهود أوروبا.

٥٥ -

